a l - A n d a l u s
M A g R E B

REVISTA EDITADA POR EL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 13 (2006)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2006

© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz
C/ Doctor Marañón, 3
11002 – Cádiz (Spain)
http://www.uca.es/publicaciones
e-mail: publicaciones@uca.es

I.S.S.N. 1133-8571
Depósito legal CA-441/93

Diseño de la portada: Rafael GALÁN

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

AL-ANDALUS - MAGREB (A.M.)

13 (2006)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Joaquín Bustamante Costa. *Secretario*: Francisco Moscoso García. *Vocales*: Mercedes Aragón Huerta; Montserrat Benítez Fernández; Ignacio Ferrando Frutos; María Gámez Rovira; Pilar Lirola Delgado; Ángel Custodio López López; Antonio Javier Martín Castellanos; Mohamed Meouak; Lucía Ruiz Román; Mohand Tilmatine; Fernando Nicolás Velázquez Basanta

CONSEJO ASESOR

Abdellah Bounfour (INALCO, París); Dominique Caubet (INALCO, París); Jaakko Hameen-Anttila (Univ. de Helsinki); Pedro Martínez Montávez (Univ. Autónoma de Madrid); Christine Mazzoli-Guintard (Univ. de Nantes); Kaj Öhrnberg (Univ. de Helsinki); Heikki Palva (Univ. de Helsinki); Cristina de la Puente González (CSIC, Madrid); Mª Jesús Viguera Molíns (Univ. Complutense de Madrid)

La dirección de la revista agradece a David Levey su ayuda en la corrección de algunos apartados de este volumen.

CORRESPONDENCIA ACADÉMICA E INTERCAMBIO

Rev. *Al-Andalus - Magreb*
Estudios Árabes e Islámicos
Facultad de Filosofía y Letrras
Avda. Gómez Ulla s/n
11003 – Cádiz (Spain)
Tlf. 956 015 500
Fax 956 015 501
e.mail: alandalus.magreb@uca.es

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz
C/ Doctor Marañón, 3
11002 – Cádiz (Spain)
Tlf. 956 015 268
Fax 956 015 634
e.mail: publicaciones@uca.es
http://www.uca.es/publicaciones

SUMARIO

Artículos:

BENHIMA, Yassir: Le vêtement des soufis au Maroc médiéval d'après les sources hagiographiques ……. 9

BORREGO SOTO, Miguel Ángel: ¿Una Macama jerezana? Jerez y la difusión de las "Macamas" *al-Ḥarīrī* en al-Andalus ……..... 25

CAÑETE JIMÉNEZ, Carlos: La antigüedad en la comisión de exploración científica de Argelia (s. XIX): variabilidad para un fin común …….. 43

COMENDADOR, M. Luz & FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo: Traducciones del árabe al español 2001-2005 …….. 69

EL KHAMMAR, Abdeltif: Le mobilier des mosquées médiévales du Maroc d'après les sources textuelles …… 79

FIERRO CUBIELLA, Juan Antonio: Apuntes sobre las noticias que tratan del paso de la isla y ciudad de Cádiz a la corona castellana dentro del contexto de la comarca ……..... 95

GINTSBURG, Sarali: Some Observations on the Poetical Language of Love Songs in the Dialect of the Jbala (Northern Morocco) 139

MONFERRER SALA, Juan Pedro: «¿Qué les queda a las putas para jactarse?» Una invectiva paleoislámica de subtemática pro-martirial ……. 163

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: Árabe urbano de Rabat. Cuestionario dialectológico …….. 183

MOUSTAOUI, Adil: El nuevo modelo de política lingüística en Marruecos y la legislación que lo sustenta ……... 231

OULED ALLA, Mohamed: Un « pícaro » dans la ville. Essai de déchiffrement de l'espace urbain dans *Le pain nu* de Mohamed Choukri ……. 251

PEÑA MARTÍN, Salvador & VEGA MARTÍN, Miguel: The Qur'ānic Symbol of Fish on Ḥammūdid Coins: al-Ḫaḍir and the Holy Geography of the Straits of Gibraltar …….. 269

RODRÍGUEZ SIERRA, Francisco M.: ضون كيخوطي في الريف: مشروع ترجمة بتطوان في ظل الحماية الإسبانية……. 285

SEDRA, Driss: Stratégies de peuplement à l'époque almohade : à propos du *ẓahīr* du calife al-Rašīd sur l'installation des habitants du Šarq al-Andalus à Rabat …….. 305

Notas y comentarios:

MEOUAK, Mohamed: Langue arabe et langue berbère dans le Maghreb médiéval : notes de philologie et d'histoire ……. 329
FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo: XII Feria del Libro de Casablanca …… 337

Reseñas:

AL-PŪNASĪ, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan ʻAlī b. Aḥmad b. ʻAlī al-Fihrī al-Šarīšī. *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb* (Miguel Ángel Borrego Soto) 341
Ḏākirat li-l-mustaqbal. Mawsūʻat al-kātiba al-ʻArabiyya (Gonzalo Fernández Parrilla) …….. 344
GALAND, Lionel, *Etudes de linguistique berbère* (Mohand Tilmatine) …….. 348
HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko. *Maqama. A History of a Genre* (Miguel Ángel Borrego Soto) ……... 354
IBN BĀQ, *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī taljīṣ taqdīr al-farḍ (Libro de la flor del jardín, acerca del resumen de la evaluación de la obligación)* (Mohamed Meouak) …….. 357
VICENTE, Ángeles. *Ceuta*: *une ville entre deux langues. Une étude sociolinguistique de sa communauté musulmane* (Francisco Moscoso García) ……... 359

Normas de edición …… 367

LE VÊTEMENT DES SOUFIS AU MAROC MÉDIÉVAL D'APRÈS LES SOURCES HAGIOGRAPHIQUES

Yassir **BENHIMA***
Université Lumière-Lyon 2

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 9-24]

Resumen: Este artículo se propone estudiar el vestido de los sufíes en el Marruecos medieval. A través de las fuentes hagiográficas es posible identificar características morfológicas del vestido sufí, su simbolismo en relación con el color, antes de hacer algunas observaciones sobre su significado social y político.

Palabras clave: Vestido de sufíes. Simbolismo de colores. Historia del vestido marroquí. Historia politica y social del sufismo marroquí.

Abstract: This article studies Sufi dress in medieval Morocco. Using principally hagiographic sources, it is possible to identify the morphological specificities of Sufi dress, its colour symbolism before making some observations about its social and political meaning.

Key words: Sufi dress. Colour symbolism. History of Moroccan dress. Political and social history of Moroccan Sufism.

L'histoire du vêtement au Maroc médiéval reste à faire. À l'exception des pages consacrées au Maghreb et al-Andalus dans la synthèse de Y. Stillman(1), ou bien celles qu'écrivit H. Ferhat sur le costume au Maroc dans sa thèse sur

* yassir.benhima@univ-lyon2.fr

(1) Y. Kalfon Stillman, *Arab dress. A short history*, Brill, Leyde, 2000, p. 86-100.

Sabta[2], ou dans une histoire récente du soufisme marocain[3], aucune étude ou monographie n'a traité la question d'une manière exhaustive. Seule l'ethnographie, notamment à l'époque coloniale, fournit une vision d'ensemble des nombreuses particularités stylistiques, esthétiques et sociales du vêtement traditionnel[4].

Le choix de l'habit soufi découle de plusieurs considérations historiographiques et historiques. Il est incontestable que, parmi des sources disponibles sur le Maroc médiéval, les recueils hagiographiques constituent un genre particulièrement riche en informations sur la culture matérielle. La nature ambivalente du récit hagiographique, codifié par les normes d'une littérature savante et véhiculant des traditions plutôt orales à l'origine, lui procure un intérêt insoupçonné pour la connaissance des structures matérielles du quotidien. Les propriétés intrinsèques du récit hagiographique n'expliquent pas à elles seules ce choix. En approchant la société marocaine médiévale par le biais de l'une de ses franges les plus marginales, cette étude privilégie à dessein les aspects les plus modestes de la vêture médiévale. C'est un moyen indirect pour accéder à des données généralement tues par les sources conventionnelles, rompues aux fastes du pouvoir et au raffinement des élites. Par ce moyen, l'étude du vêtement soufi permettrait d'esquisser quelques éléments de la représentation de la pauvreté et la richesse dans la société médiévale ; représentation forcément relative, qui ne dépend pas des formes plus ou moins sobres des données matérielles, mais qui varie selon le cadre chronologique, spatial et surtout social du cas observé[5]. D'un point de vue démographique, nos sources hagiographiques marocaines concernent en premier lieu la sainteté berbère, aussi bien dans les milieux urbains que ruraux. L'attirail vestimentaire des ascètes du cru était ainsi principalement issu des traditions locales, et témoigne de la sorte des caractéristiques des productions et des modes d'habillement.

(2) H. Ferhat, *Sabta des origines au XIVe siècle*, Rabat, 1993, p. 445-453.

(3) H. Ferhat, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, 2003, p. 31-34.

(4) Notamment J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, Edisud, Aix-en-Provence, 1988.

(5) Une étude récente de R.-P. Gayraud atteste cette tendance, cf. « Pauvreté et richesse dans l'Égypte médiévale : les indices de l'archéologie », J.-P. Pascual (dir.), *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen*, Paris, 2003, p. 173-181.

Le corpus étudié dans cet article regroupe les sources hagiographiques marocaines les plus représentatives d'une période qu'on peut qualifier de classique : entre le 12e et le 14e s. Dans cette phase de formation, la pratique du soufisme relevait plus d'initiatives individuelles et la constitution des premiers groupes « confrériques », concentrée surtout au sud du pays, était encore dans un stade embryonnaire. Dans un tel climat, la position sociale des soufis était encore relativement marginale, quoique certains lignages fortement ancrés à un niveau local, aient déjà entamé une ascension sociale fulgurante, bénéficiant ainsi de la reconnaissance d'un pouvoir mérinide en manque de légitimité(6).
Les sources utilisées sont :

- Al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*(7).
-Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-ʻubbād*(8).
- Al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf*(9).
- Al-ʻAzafī, *Daʻāmat al-yaqīn*(10).
- Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf*(11) : réservé aux saints du Rif, ce recueil rédigé avant 722/1322 était destiné, selon son auteur, à compléter le livre d'al-*tašawwuf*.
- Al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-ʻaḏb*(12).
- Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr wa-ʻizz al-ḥaqīr*(13).
- Al-Māgrī, *Al-Minhāǧ al-wāḍiḥ*(14).

(6) C'est le cas par exemple des descendants d'Abû Muḥammad Ṣāliḥ à Safi, qui étaient à la tête du pouvoir politique et religieux local, et entretenait des liens privilégiés avec la cour mérinide.

(7) Ṭāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn fī mā ukrima bi-hi al-muḫliṣūn*, éd. H. Ferhat, Beyrouth, 1998.

(8) Muḥammad b. ʻAbd al-Karīm al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-ʻubbād bi-madīnat Fās wa mā yalīhā min al-bilād*, éd. M. Cherif, Tétouan, 2002, (t. 2 : texte).

(9) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf*, éd. A. Toufiq, Rabat, 1984.

(10) Al-ʻAzafī, *Daʻāmat al-yaqīn fī zaʻāmat al-muttaqīn*, éd. A. Toufiq, Rabat, 1989.

(11) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf wa al-manzaʻ al-laṭīf fī l-taʻrīf bi-ṣulaḥāʼ al-rīf*, éd. S. Aʻrāb, Rabat, 1993.

(12) M. Al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-ʻaḏb*, Salé, 1988. C'est un recueil composé du vivant du sultan mérinide Abū Fāris (767-774/1366-1372) et consacré aux soufis de Fès, Meknès et Salé.

(13) Ibn Qunfuḏ, *Uns al-faqīr wa ʻizz al-ḥaqīr*, éd. M. AL-Fassi et A. Faure, Rabat, 1965.

(14) Abū l-ʻAbbās Al-Māgrī, *Al-Minhāǧ al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abī Muḥammad Ṣāliḥ*, Le

Avant d'entamer l'analyse des cas marocains, il convient de rappeler très sommairement l'importance de la vêture dans la tradition soufie en général. Il suffit d'évoquer à ce propos, l'étymologie la plus probable du mot *ṣūfiyya*, dérivant de *ṣūf* (laine), en rapport avec la rugosité des vêtements de laine que portaient les ascètes musulmans. Les soufis ont particulièrement instrumentalisé le vêtement comme moyen d'identification et comme signe extérieur de quête spirituelle. Les écrits doctrinaux insistent très souvent sur la question, en étayant les choix vestimentaires adoptés par des éléments de la Sunna ou des avis de grands *fuqahā'*. Parmi ces écrits, qui ne sont pas étudiés ici, on peut citer un petit opuscule d'Ibn 'Arabī intitulé *nasab al-ẖirqa* (filiation ou généalogie spirituelle, transmise par la *ẖirqa*)(15). La transmission de la *ẖirqa* (bure, froc), constitue en effet l'un des rites de passage les plus répandus de la pratique soufie, principalement en Orient(16). La *ẖirqa* a perdu d'ailleurs avec le temps son sens technique pour désigner uniquement l'initiation mystique. Dans les écrits doctrinaux du soufisme, elle constituait un marqueur du statut individuel du soufi dans son cheminement sur la voie mystique(17). C'est dans ce sens que l'emploie Ibn 'Arabī, qui n'apporte presque pas d'informations techniques ou stylistiques sur le vêtement lui-même.

Le tissu

Le choix du tissu est l'un des éléments les plus marquants dans l'habit du soufi. La laine, rugueuse et d'apparence sobre semble l'emporter largement dans la panoplie de tissus utilisés. Les auteurs des recueils hagiographiques précisent

Caire, 1933. Descendant du saint de Safi Abū Muḥammad Ṣāliḥ (m. 1233-34), Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī rédigea à la fin du 14e s., un ouvrage dédié à la biographie et aux miracles de son aïeul.

(15) Ibn 'Arabī, *Kitāb nasab al-ẖirqa*, éd. et traduction française de Cl. Addas, Marrakech, 2000.

(16) E. Geoffroy souligne que l'investiture du manteau initiatique était quasiment inconnue des Maghrébins. Ibn 'Arabī ne cachait pas sa réticence à son propos, alors qu'Ibn H̱aldūn lui attribuait une origine ši'ite. Par ailleurs, la *ẖirqa* transmise symboliquement n'avait pas une forme matérielle précise : il pouvait s'agir aussi bien du froc, que de la calotte (*ṭāqiya* ou *qalansuwa*) ou de n'importe quelle autre pièce de tissu. Cf. : *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, 1995, p. 195-196,

(17) J. J. Elias, « The sufi robe (khirqa) as a vehicle of spiritual authority », St. Gordon (éd.), *Robes and honor. The medieval world of investiture*, Palgrave, 2001, p. 275-289.

parfois explicitement son emploi, mais dans la plupart des cas, son usage est sous-entendu par ses propriétés, notamment la rugosité et l'épaisseur, comme en témoigne quelques mentions. Ibn Masarra, saint andalou en voyage au Maroc pour rencontrer le sultan (probablement l'émir almoravide) garda ses habits épais (*ġilāẓ*) pendant la cérémonie et refusa de les changer[18]. Abū l-Faḍl (m. 513), saint originaire de la Qal'a des Banū Ḥammād et qui vécut à Fès et à Siğilmāsa, annonça avoir quitté ses vêtements doux pour la rugosité (*ḫašin*) de la laine[19]. À travers les récits des vertus des saints en question, l'usage de la laine s'impose comme un *topos* qui s'explique non seulement par la proximité des mots *ṣūf* et *ṣūfiyya*, ni uniquement par la recherche du dépouillement et l'abandon du confort, mais par d'autres considérations souvent d'ordre économique. Deux soufis, l'un de Fès, l'autre de Marrakech, s'habillaient uniquement de vêtements fabriqués par leurs épouses respectives, à partir de la laine des bêtes sacrifiées annuellement pour le *'īd al-aḍḥā*[20]. Dans ces deux métropoles où la quête de pauvreté côtoyait les richesses du commerce et du pouvoir, le renoncement prenait la forme de l'autarcie et du placement en dehors des circuits de l'échange commercial. L'histoire d'un troisième personnage, tisserand de profession, éclaire cette situation. Dans une cité non révélée par la source, mais qui pourrait être Sabta, Muḥammad al-Rammād achetait le fil au poids, le tissait et le vendait pour survivre. Il refusait de prendre des commandes et tisser des fils fournis par ses clients par crainte de mélanger les fils de propriétaires divers[21]. Cet excès de précautions pour éviter toute pratique douteuse (*mašbūha*) est caractéristique de l'attitude des soufis à l'égard du travail en général : d'autres exemples, d'ascètes paysans refusant la corvée collective (*twīza*) pour l'exécution des travaux agricoles, sont connus[22].

Si la laine était privilégiée comme matière première de l'habit du soufi, l'utilisation d'autres fibres n'était pas inconnue. La mention de la vêture d'Ibn Ḥarzhum, grande figure du soufisme marocain, est surprenante à cet égard. La

(18) Ṭāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 57.
(19) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 100
(20) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 144 et Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 106.
(21) Ṭāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 79.
(22) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 426 et Abū-l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāğ*, p. 146.

durrā'a qu'il portait l'été était de coton et en hiver, il se contentait de rajouter une deuxième *durrā'a* du même genre au lieu mettre des habits de laine. Seule la *'abā'a* qu'il portait le soir, était rugueuse à dessein pour ne point savourer les moments de sommeil, et devait, probablement être en laine[23]. L'apologétique du dépouillement vestimentaire, quoique très répandu, ne faisait donc pas l'unanimité parmi les soufis marocains : un autre saint, 'Abd al-Ḫāliq al-Daġūġī réfutait l'argument de ceux qui lui reprochait de se parer de beaux vêtements blancs, en annonçant que sa vêture n'entamait pas sa foi et n'altérait pas la sincérité de son cœur[24].

Mais la surenchère dans le renoncement pouvait souvent aboutir à des choix vestimentaires particulièrement austères. Certains soufis taillaient leurs vêtements dans un *tallīs*. Ce terme désigne une grande pièce d'un tissu rugueux de laine ou de poils voire de fibres végétales (chanvre). Le *tallīs* pouvait servir de tapis, de couverture et même pour la confection d'habits ou de sacs pour le transport et le stockage des céréales. C'est dans une telle matière qu'Abū Ya'zā avait sa *ǧubba*[25] que l'un de ses disciples décrit comme étant fabriquée dans un *tallīs muḍalla'* fin ressemblant à des sacs épais[26]. Le *ḫayš*, tissu de mauvaise qualité constitué de fibres de lin, était également employé pour tailler des vêtements, notamment par un saint de Fès[27].

Formes et caractéristiques du vêtement soufi

Si le choix des tissus pouvait parfois révéler une éthique vestimentaire, l'apparence du vêtement importait beaucoup aux yeux des soufis. L'habit rapiécé était en effet devenu un élément fondamental de l'aspect extérieur des ascètes qui ont en fait un signe distinctif : c'est le cas d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ, patron du Ribāṭ de Safi et fondateur de l'une des premières *ṭā'ifa*-s soufies au Maroc, qui recommandait à ses disciples le port de la *muraqqa'a* (habit rapiécé), malgré la condamnation de cette pratique par les *fuqahā'*[28]. Les exemples de cet usage abondent dans les récits hagiographiques : Abū Ya'zā avait un

(23) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 17.
(24) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 222.
(25) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 33.
(26) Al-'Azafī, *Da'āmat al-yaqīn*, p. 65.
(27) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 176.
(28) Abū l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāǧ*, p. 159.

burnous noir rapiécé[29], comme ce jeune disciple dont parle al-Tamīmī, et qui se paraît d'une *durrā'a* bleue rapiécée par des morceaux de laine[30]. D'autres soufis poussaient leur quête de dépouillement à son paroxysme : c'est en portant des haillons (*aṭmār* et *asmāl*) qu'un saint de Sabta renonce à sa carrière de vizir[31].

Rapiécé, déchiré et parfois sale, le vêtement des cheminants était aussi court : le burnous d'Abū Ya'zā dépassait à peine les genoux[32], alors que la *ǧubba* d'Abū-l-Faḍl ne les atteignit guère[33]. Cette économie de tissu s'accommodait également de l'activité du saint, dont les pérégrinations à la quête du salut et à la recherche des compagnons. On pourrait supposer que cette caractéristique affichée par les soufis, comme Ibn 'Āšir qui avait une robe dotée de manches très courtes[34], est un moyen de se distinguer d'autres corps sociaux. Les *fuqahā'*, en al-Andalus, s'habillaient de vêtements aux manches très longues et très larges, pour leur permettre, dit-on, d'avoir sous la main, (plus exactement sous la manche), leurs notes et livres[35]. Peut-on pousser l'interprétation de ce parti vestimentaire en supposant qu'il était un moyen de dénoncer, ou du moins de se démarquer du littéralisme des *fuqahā'* en revendiquant un rapport différent à la religion. N'ayant guère besoin de consulter des notes ni de référer à des autorités juridiques, les soufis, souvent illettrés, adoptaient une pratique religieuse basée sur l'oralité, notamment à travers le *ḏikr* (remémoration ou récitation de prières).

La forme du vêtement variait également tout en dénotant quelques traits communs. Le port de la *ǧubba*, habit caractéristique du soufisme depuis ses origines, est très largement répandu. Il s'agit d'un vêtement de dessous, ou parfois de dessus, porté jusqu'au pieds ou à mi-jambes[36].

(29) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.
(30) *Ibid*., p. 71.
(31) Ṭāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 47. Un autre saint portait également des vêtements déchirés et sales, p. 74.
(32) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.
(33) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 100.
(34) M. al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-'aḏb*, p. 24.
(35) M. Marin, « Signos visuales de la identidad andalusí », M. Marin (éd.), *Tejer y vestir de la Antigüedad al Islam*, Madrid, 2001, (p. 137-180), p. 143.
(36) R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, p. 107-117.

La *durrā'a*, chemise longue et ample, de lin ou de coton, a survécu dans la vêture des nomades du Maroc subactuel. Il s'agit d'une grande pièce de tissu dotée d'une ouverture ménagée en son milieu pour laisser passer la tête ; les deux côtés sont noués ou cousus(37).

Selon plusieurs observateurs de la fin du moyen âge ou de l'époque moderne, les Marocains, et les Maghrébins en général, n'avaient pas l'habitude de mettre des pantalons (*sarāwīl*) sous le vêtement de dessus(38). Pourtant, ce constat est contredit par nos sources qui rapportent à plusieurs reprises des récits sur le port des pantalons par des soufis. En insistant sur ce point, nos sources hagiographiques auraient voulu, peut-être, mettre en évidence la vertu des soufis, personnages dont le renoncement et l'austérité ne font pas oublier les règles de la pudeur.

Tout en suivant un usage vestimentaire codifié par son statut de cheminant, le soufi reste le plus souvent attaché aux traditions du cru. Les modes d'habillement caractéristiques des Marocains, sont en effet marqués par une abondance de formes non cousues et non taillées. Même quand les vêtements sont cousus, ils sont portés avec un effet de drapé(39).

Plusieurs termes comme *'izār*, ou son équivalent andalou *malḥafa*, ainsi que le mot *kisā'*, sont utilisés par nos sources pour désigner des pièces de tissus qui enveloppent le corps. On reconnaît dans le *chise* des habitants de Ḥāḥa cité dans la description de Léon l'Africain, le *kisā'* médiéval(40). Les témoignages ethnographiques permettent d'en préciser encore plus les caractéristiques. Le *ksā* (du classique *kisā'*) porté par les citadins marocains était une longue pièce de lainage léger qui se drapait autour du corps et enveloppait la tête(41). Le vêtement des paysans de la Chaouia à l'époque sub-actuelle offrait une forme

(37) J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, p. 173-174.

(38) Léon l'Africain explique la fréquence de certaines maladies (sciatique et douleurs dans les genoux, coliques) au Maghreb par le fait que « l'on s'assied par terre alors qu'on porte aucune espèce de pantalon », *Description de l'Afrique*, t. 1, traduction d'A. Épaulard, Paris, 1981, p. 60.

(39) J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, p. 139.

(40) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, p. 72. Ce vêtement qui ressemble à une couverture de lit entourait très étroitement le corps ; il est utilisé accompagné d'une serviette qui ceint les fesses et les parties.

(41) J. Besancenot, *Costumes du Maroc*, p. 141.

semblable : le *ḥāyik* était une simple couverture de laine dans laquelle on s'enveloppait le corps avant de rejeter l'extrémité sur l'épaule(42).

Le burnous, vêtement berbère par excellence, apparaît à plusieurs reprises dans nos sources. Manteau doté d'un capuchon et fermé sur la poitrine, est l'exemple de l'habit plutôt populaire, pouvant être de fabrication domestique et s'adaptant à la rudesse du climat des zones montagneuses. C'est le cas de Tāġia, où résidait Abū Ya'zā qui mettait un burnous noir(43).

Le couvre-chef du soufi est un élément capital : la *šāšiya*, calotte en laine ou en chanvre, est considérée par l'auteur du *Minhāǧ* comme l'un des signes d'identification (*sima min simāt*) de la *ṭā'ifa* d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ. Il justifie son choix par de nombreux arguments, dont la nécessité de protéger la tête des saletés et du soleil, ainsi que le coût bon marché qui rend la calotte accessible aux pauvres. De même, ce type de couvre-chef, toujours selon l'auteur, est généralement porté par des *fuḍalā'* (gens pieux) et se substitue au turban(44). La *šāšiya* apparaît également dans le vêtement d'autres soufis marocains, notamment Abū Ya'zā, qui avait l'habitude de porter une calotte de chanvre(45). La préférence explicite du port de la *šāšiya*, n'empêchait pas la présence d'autres couvre-chefs. D'abord, le turban, habituellement caractéristique d'autres catégories sociales, de savants ou de gens du pouvoir entre autres, peut être utilisé par un saint(46). Ibn Ḥarzhum, quant à lui, mettait un bonnet (*ṭāqiya*) auquel il ajoute un *mi'zar*, pièce de tissu enroulée à la manière d'une toque(47).

Enfin, le vêtement s'accompagnait d'un nombre d'accessoires nécessaires pour constituer l'attirail complet du soufi(48). L'aiguière, *rakwa*, est de loin la plus fréquente : selon le *Minhāǧ*, c'est le synonyme du respect par le saint de sa pureté rituelle et son observance des prières. Mais au-delà de cette explication,

(42) *Ibid*., p. 149-150. Sur les détails du drapé du *ḥāyik* berbère, cf. p. 194.
(43) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.
(44) Abū l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāǧ*, p. 187-188.
(45) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33.
(46) *Ibid*., p. 77. Sur la symbolique du turban dans la tradition islamique, cf. M. J. Kister, « ''The crowns of this community''…Some notes on the turban in the muslim tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24, 2000, p. 217-245.
(47) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 17.
(48) À l'exemple d'al-Sayyid al-Badawī, qui comptait parmi ses attributs, un gourdin et une aiguière. Cf. C. Mayeur-Jaouan, *Al-Sayyid al-Badawī. Un grand saint de l'Islam égyptien*, IFAO, Le Caire, 1994, p. 503-505.

l'utilisation de la *rakwa* véhicule l'image d'un soufi en mouvement, parti dans ses pérégrinations (*siyāḥa*), à la quête du savoir ésotérique et surtout en cheminant vers les lieux saints(49). Faut-il peut-être rappeler, que la *ṭā'ifa* d'Abū Muḥammad Ṣāliḥ qui recommande cet usage, a basé toute sa légitimité sur l'organisation de la caravane de pèlerins.

Le bâton ou le gourdin, *'aṣā*, est l'autre compagnon du soufi, notamment lors de ses voyages. Il est devenu un instrument tellement emblématique qu'il suffisait de compter les bâtons pour estimer le nombre des ascètes qui assistèrent aux funérailles d'un certain al-Rafrūfī(50).

La symbolique des couleurs

De prime abord, la symbolique des couleurs, dans le vêtement au Maroc médiéval en général, et dans celui des soufis en particulier est une piste intéressante mais épineuse. Nos connaissances sur l'histoire des couleurs et leur symbolique dans les différentes contrées de l'Islam médiéval, sont très sommaires et ne permettent pas pour l'instant, d'avancer des conclusions certaines. L'essentiel des études entreprises sur le sujet l'ont abordé sous deux angles différents : les aspects linguistiques et terminologiques d'un côté(51), et la symbolique de la couleur comme signe discriminatoire du vêtement de la minorité juive vivant sous domination musulmane, de l'autre(52). La prédilection réservée au blanc, marque de la pureté voire de la lumière éblouissante des anges, est bien attestée dans nos sources hagiographiques(53). Pourtant, le costume soufi au Maroc médiéval offre une palette de couleur beaucoup plus large(54).

(49) Abū l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāǧ*, p. 180-181.

(50) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 109.

(51) Voir par exemple les études d'A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique », *Studia Islamica*, t. XXI, 1964, p. 61-99 et d'A. Bouhdiba, « Les Arabes et la couleur », *Cahiers de la Méditerranée*, 20-21, p. 65-80.

(52) Notamment P. Shinar, « Some remarks regarding the colours of male jewish dress in North Africa and their arab-islamic context », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24, 2000, p. 380-395.

(53) Par exemple, Ṭāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 77.

(54) Rien dans nos sources ne permet d'avancer que ces tonalités symbolisaient les stades du cheminement initiatique, à l'image de ce que laissent penser A. Popovic et G. Veinstein

Le vert est sans doute l'une des couleurs les mieux connotées dans la symbolique du musulman médiéval. Elle rappelle aussi bien l'étendard du Prophète que la chemise de ʻAli, tout en évoquant l'espérance et la fertilité. Pour les adeptes du soufisme, on ne peut omettre l'importance de la figure légendaire du Ḫaḍīr, dont le nom est issu de la même racine que la couleur verte (*aḫḍar*)[55]. Cela explique par exemple le choix d'Ibn ʻĀšir, soufi du 14e s. vivant à Salé, qui portait une *ǧubba* verte en laine[56]. Couleur de la vie et de la verdure, le vert peut incarner aussi la mort, mais plutôt une mort douce[57], volontaire et attendue par le soufi, enveloppé dans son vêtement rapiécé ou dans ses haillons en guise de linceul. C'est cette croyance qui permet d'interpréter le songe de ʻUmar al-Faḫḫār, paré de vert après sa mort[58].

Trois couleurs présumées néfastes dans l'imaginaire des populations arabo-musulmanes médiévales apparaissent curieusement quelques fois dans la vêture de nos soufis. Jaune, bleu et noir étaient en outre les tonalités principales que portaient les juifs au Maghreb médiéval et moderne, en conformité avec les mesures leur imposant des signes vestimentaires distinctifs (*ġiyār*)[59]. D'autres auteurs associent le jaune plutôt à la beauté terrestre et aux choses de l'amour[60]. Mais aucune des ces deux interprétations ne permet de déceler une quelconque symbolique dans le testament d'un saint originaire de l'Ifrīqiya qui demanda d'être enterré avec sa *ǧubba* jaune rapiécée[61].

Le caractère présumé néfaste du bleu, couleur liée au mauvais œil et aux malheurs de tout genre, n'a pas empêché son utilisation dans la teinture du vêtement soufi, à l'instar de ce jeune disciple vivant à Fès et qui portait une

(dir.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, 1996, p. 143-145.

(55) P. Shinar, « Some remarks regarding the colours… », p. 383. Sur le personnage d'al-Khaḍir dans la pratique soufie au Maghreb médiéval, cf. H. Ferhat, « Réflexions sur al-Ḫadir au Maghreb médiéval : ses apparitions et ses fonctions », repris dans : *Le Maghreb dans le XIIe et XIIIe siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p. 41-53.

(56) M. al-Ḥaḍramī, *Al-Salsal al-ʻaḍb*, p. 24.

(57) A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur », p. 94-95.

(58) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 306.

(59) P. Shinar, « Some remarks regarding the colours… ».

(60) A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur », p. 95-96 et A. Bouhdiba, « Les Arabes et la couleur », p. 69.

(61) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-ʻubbād*, p. 86.

durrā'a bleue[62]. Quant au noir, malgré sa connotation plutôt néfaste, il reste d'une symbolique plus ambivalente : impliquant une notion de pouvoir, d'autorité et de dignité, il a parfois une charge eschatologique quand il est lié à des manifestations messianiques. Chez nos soufis marocains, la couleur noire est souvent liée au port du burnous[63] : cette spécificité s'explique par l'abondance de la production des burnous noirs dans plusieurs contrées marocaines, essentiellement au Moyen Atlas. On en trouve l'écho dans la description d'Ibn Sa'īd qui vante la qualité de ces burnous imperméables[64]. Dans un autre cas, le noir est accidentellement adopté. C'est le cas d'Abū-l-Faḍl, obligé de teindre ses vêtements blancs accidentellement maculés d'encre. Le terme *ḥibrī* (de la couleur de l'encre) est utilisé, probablement par superstition au lieu d'*aswad* ou *akḥal*, comme c'était souvent le cas à l'époque médiévale[65]. Enfin, le rouge, couleur fortement associée au sang et à la mort, aurait incarné en Occident musulman la beauté féminine[66]. C'était vraisemblablement une motivation différente qui décida Abū Madyan, soufi originaire de la région sévillane, de se parer d'une *ğubba qurmuziyya*, teinte avec du kermès[67].

Le vêtement comme langage social

Il convient maintenant de faire quelques observations rapides sur le rôle du vêtement comme langage social et vecteur de l'identité soufie. Ainsi, seront évoqués la place du vêtement dans les rapports avec le pouvoir, les diversités des ses usages selon les doctrines mystiques, une éventuelle influence chrétienne dans l'adoption de l'uniforme pour finir avec le rôle de l'habit soufi en tant que reliques.

Si l'habit ne faisait pas forcément le soufi, il était un signe d'identification sociale et religieuse revendiquée. Les sources hagiographiques insistent sur cet aspect à plusieurs reprises, en mettant en valeur la position sociale et politique,

(62) *Ibid*, p. 71.
(63) Abū Ya'zā avait un burnous noir, Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 32-33 de même qu'Ibn Tāḫmīst, Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 390.
(64) Ibn Sa'īd al-Maghribī, *Kitāb al-ğuġrāfiyā*, Beyrouth, 1970, p. 141.
(65) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 97.
(66) A. Morabia, « Recherches sur quelques noms de couleur », p. 96-97.
(67) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf*, p. 64.

volontairement marginale, des soufis. Les exemples foisonnent et on peut en retenir deux cas très significatifs. Al-Ṣadafī nous relate l'histoire d'Abū ʻAbdallah b. Nāhiḍ al-Laḫmī, cadi qui renonça, par piété, à sa charge et adopta une vie solitaire ; il enleva, dit la source, le *ṭaylasān* du *qaḍā'* pour vêtir les habits des pauvres(68). Le *ṭaylasān* est une sorte de voile qu'on jette sur la tête et sur les épaules. Depuis les débuts de l'Islam, il était considéré comme un signe des gens de loi, usage apparemment conservé en al-Andalus où seuls les grands *šuyūḫ* pouvaient le porter(69). Un second exemple, cité par *le Tašawwuf*, parle d'un personnage qui vécut au 12e s. à Siğilmāsa, et qui fut originaire de la tribu des Massūfa, dont il était l'un des chefs (*zuʻamā'*). En consultant un *šayḫ* sur la manière de rejoindre la voie des soufis, Bārān al-Massūfī eut pour réponse de délaisser le *liṯām* et de servir les autres disciples(70). Il faut rappeler que ce *liṯām*, (voile) était le signe le plus marquant de l'habit des tribus almoravides, dont les Massūfa. Ce trait distinctif a été très souvent évoqué dans les sources andalouses(71) ou encore par les auteurs almohades qui dénigrent cet usage en tenant parfois des propos narquois sur les princes almoravides(72). En appelant donc à rejeter ce type de vêture, le soufi de Siğilmāsa se positionne politiquement à l'égard du pouvoir almoravide.

Si la plupart des soufis ont fait de leurs habits un signe d'apparence communautaire, l'attitude des *Malāmatiyya* à l'égard des usages vestimentaires mérite d'être soulignée. Ce courent mystique originaire du Ḫurāsān et qui se répandit dans tout le monde musulman, appelait les soufis à éviter toute marque distinctive, et prônait la nécessité de se consacrer à la quête spirituelle en toute humilité et en recherchant le blâme des autres(73). Cette doctrine a inspiré deux soufis de notre corpus. Un saint de Bādis s'habillait ainsi à la manière des agents du fisc almohades (*ʻummāl*). Tailleur de profession, il mettait une *ğubba* de laine verte, avait une ceinture de laine de la fabrication de Tlemcen, se

(68) Ṭāhir al-Ṣadafī, *Al-Sirr al-maṣūn*, p. 49.
(69) R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, p. 278-280.
(70) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 254.
(71) C'est le cas notamment d'Ibn ʻAbdūn et d'Ibn Rušd al-Ğadd. Cf. M. Marin, « Signos visuales de la identidad andalusí », p. 151-152.
(72) À l'exemple d'al-Bayḏaq, *Aḫbār al-Mahdī Ibn Tūmart*, Rabat, 1972, p. 27.
(73) « Malāmatiyya », *Encyclopédie de l'Islam 2*, t. VI, 1991.

coiffait d'un turban blanc et chaussait de belles sandales(74). Un autre mystique du Rif, apparemment de la même obédience, se paraît du vêtement de la *'āmma* des Berbères, avec un *kisā'*, et un couvre-chef grossier(75) et s'affichait, tel un brigand, avec un *sarrāf*, un grand poignard(76).

Le vêtement soufi peut être aussi un indice des relations avec les Chrétiens. Un court passage du *Minhāǧ* évoque clairement la question. En effet, le port de la *šāšiya*, a été fustigé par des *fuqahā'* qui dénonçaient la ressemblance de la calotte soufie avec celle des moines chrétiens. L'auteur du *Minhāǧ* condamne cette attitude, non en démentant la proximité présumée entre les deux couvre-chefs, mais plutôt en l'assumant et en louant les choix vestimentaires des moines. « Parmi leurs qualités, dit-il, s'habiller uniquement en vêtements de laine, s'isoler dans des tours (*ṣawāmi'*), s'enfermer dans les monastères, renoncer à tout ce qui n'est pas strictement nécessaire ainsi que s'abstenir de tout acte répréhensible. Ceci est recommandé aussi bien par l'Islam que par d'autres religions» (77). Cette attitude surprenante à l'égard des moines et de leurs usages, peut être interprétée par deux éléments différents. D'abord, le fait d'avoir vécu à Alexandrie pendant plus d'une vingtaine d'année, a pu suggérer à Abū Muḥammad Ṣāliḥ l'adoption d'un habit unifié et codifié pour sa *ṭā'ifa*, à l'instar des ordres monastiques chrétiens qu'il a pus rencontrer. H. Ferhat suggère une autre piste non moins intéressante, et qui réfère à l'existence possible d'un couvent (*dayr*) à Safi, information un peu énigmatique relatée par la même source(78). Il est possible que des moines franciscains, parmi ceux qui allèrent prêcher à Marrakech ou dans d'autres villes marocaines durant la première moitié du 13e s., seraient passés par Safi. Il est légitime donc de se demander si l'habit des soufis ait pu subir, à des moments variés, des influences chrétiennes, à l'instar d'autres types de vêtement, militaire et civil d'al-

(74) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf*, p. 72.

(75) Le mot utilisé, *ǧalmūs*, nous est inconnu, mais on peut supposer qu'il s'agit d'une sorte de turban. J. Besancenot évoque, dans sa présentation du vêtement rifain, un couvre-chef constituée « d'une simple cordelière de poil de chameau, fourou, faisant plusieurs fois le tour du crâne », *Costumes du Maroc*, p. 152.

(76) Al-Bādisī, *Al-Maqṣad al-šarīf*, p. 59.

(77) Abū l-'Abbās Aḥmad al-Māgrī, *Minhāǧ*, p. 188.

(78) H. Ferhat, *Sabta des origines au XIVe siècle*, p. 446.

Andalus(79).

Si l'Islam n'a pas connu un culte des reliques comparable à la Chrétienté occidentale, les vêtements des saints et leurs accessoires participaient toutefois de leur thaumaturgie. L'exemple le plus étudié pour le Maroc médiéval est sans doute celui de 'Abd al-Ḥaq al-Marīnī, ancêtre de la dynastie, et dont la figure politique a été nimbée d'une aura qui en faisait, du moins aux yeux de l'historiographie mérinide, un personnage saint. Les facultés obstétriques de son pantalon, qui facilitait les accouchements difficiles, constituent l'aspect le plus marquant de son pouvoir miraculeux(80). Dans nos recueils hagiographiques, d'autres composantes de la vêture des soufis s'adjugent un tel pouvoir. La panoplie des miracles et exploits est très variée. Abū Ya'zā aurait réussi ainsi à rendre la vue à un aveugle grâce à une pièce de son burnous qu'il brûla avant d'utiliser ses cendres en guise de kohol(81). La *ǧubba* miraculeuse d'Ibn Wīḷlān, soufi habitant à Aġmāt, fut offerte à un chrétien qui se convertit quelques jours plus tard(82). En plus de guérir ou convertir, un tissu peut véhiculer la thaumaturgie de son possesseur en devenant prolifique : une petite pièce d'étoffe d'un soufi de Fès, suffit à tailler des vêtements à tous les membres de sa famille(83). La faculté de transformer l'eau en lait, sucré de surcroît, grâce à son aiguière bénie, est citée comme un miracle de Mūsā b. Tāndalusit(84).

Cette première approche du vêtement des soufis témoigne d'abord de la relative importance des données textuelles sur le costume au Maroc médiéval. Les informations recueillies et analysées ont permis de dégager, au travers des pratiques vestimentaires d'un groupe particulier de la population, quelques traits matériels et symboliques du vêtement et de ses usages sociaux. Pourtant, l'actuelle étude s'est heurtée à un manque crucial de recherche sur le sujet. Ainsi, il serait indispensable dans un second temps, de la compléter par un

(79) R. Arié, « Quelques remarques sur le costume des musulmans d'Espagne au temps des Naṣrides », *Arabica*, t. XII, 1965, p. 244-261 et M. Marin, « Signos visuales de la identidad andalusí », p. 146.

(80) Cf. pour plus de détails, A. Dialmy, « Les rites obstétriques au Maroc, un enjeu politique mérinide? », *Annales HSS*, 1998, p. 481-504.

(81) Ibn al-Zayyāt al-Tādilī, *Al-Tašawwuf*, p. 283.

(82) *Ibid*, p. 150.

(83) Al-Tamīmī, *Al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād*, p. 138.

(84) *Ibid*., p. 148.

examen du costume des autres catégories sociales (savants, représentants du pouvoir, costume féminin). De même, prolonger cette recherche nécessiterait une étude préalable sur l'histoire de la production textile au Maroc médiéval, sa distribution spatiale et son évolution. Les apports de l'ethnographie, déjà utilisée ici dans une démarche régressive, et surtout de l'archéologie des textiles, seront certainement d'un grand secours pour contourner les lacunes de la documentation écrite.

***

¿UNA "MACAMA" JEREZANA? JEREZ Y LA DIFUSIÓN DE LAS "MACAMAS" DE AL-ḤARĪRĪ EN AL-ANDALUS

Miguel Ángel **BORREGO SOTO***

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 25-41]

Resumen: Se ofrece una concisa panorámica sobre la difusión de las "Macamas" de al-Ḥarīrī en Jerez, ciudad que acogió una escuela de transmisión de las mismas y que produjo varios comentarios de esa obra, destacando el afamado *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī* (Comentario a las "Macamas" de al-Ḥarīrī) de al-Šarīšī. De esta última traduzco una breve anécdota de tema jerezano que bien podría llevar el apelativo de *Maqāma šarīšiyya* o Macama jerezana.

Palabras clave: *Maqāmāt al-Ḥarīrī*. Al-Andalus. Jerez. Al-Šarīšī. *Maqāma šarīšiyya*.

Abstract: The present work gives a brief overview of the transmission of the *Maqāmāt al-Ḥarīrī* in Jeréz, whose scholars wrote some commentaries on that book, above all the famous al-Šarīšī's *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*. From this volume I have translated a short story about Jeréz which could be named *maqāma šarīšiyya*.

Key words: *Maqāmāt al-Ḥarīrī*. Al-Andalus. Jeréz. Al- Sharīshī. *Maqāma sharīshiyya*.

0. Introducción

Tal vez resulte pretencioso afirmar que Jerez fue uno de los núcleos destacados en la difusión de las "Macamas" de al-Ḥarīrī en al-Andalus, pero no es fruto de la casualidad que de su seno surgiera el comentario más sobresaliente

* Licenciado en Filología Semítica (opción árabo-islámica) e Hispánica por la Universidad de Granada. E-mail: edabordo@telefonica.net

de las mismas, obra de Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī.

Las "Macamas" de al-Ḥarīrī pronto obtuvieron mayor notoriedad que las de su predecesor al-Hamaḏānī y, sobre todo en al-Andalus, fueron usadas recurrentemente como modelo para el estudio de la gramática y las bellas letras árabes. Buena parte de los diccionarios biográficos las citan entre los libros y materias que los maestros transmitían y enseñaban a sus alumnos, y fueron varios los andalusíes que las oyeron del propio al-Ḥarīrī en su *maŷlis* de Bagdad(1).

Entre éstos se encuentra Abū l-Qāsim ʿĪsà b. Ibrāhīm b. ʿAbd Rabbih b. Ŷahwar al-Qaysī (m. 527=1132-3), de *šuhra* Ibn Ŷahwar(2), alfaquí natural de Talavera, pero afincado en Jerez, que aprendió con al-Ḥarīrī sus "Macamas" alrededor del año 500 (=1106-7). Murió en Sevilla, ciudad en la que ejerció de maestro, como antes lo había hecho en Córdoba y Jerez. En esta última población IbnŶahwar inició una importante cadena de transmisión (*isnād*) de las "Macamas" de al-Ḥarīrī, cuyo segundo eslabón vendrán a constituirlo sus discípulos Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAlī Ibn Lubbāl al-Šarīšī, Abū Bakr Yaḥyà b. ʿĪsà b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn Azhar al-Šarīšī y Abū ʿAbd Allāh (o Abū Bakr) Muḥammad b. Mālik b. Yūsuf Ibn Mālik al-Šarīšī.

El primero de ellos, conocido por Ibn Lubbāl (m. 583=1187-8)(3) fue un destacado gramático y poeta, autor de un desaparecido Comentario de las

(1) Es la *Takmila* de IBN AL-ABBĀR la obra que más datos aporta sobre este particular. Acerca del término *maqāma* y su consideración como género, su producción y transmisión en el mundo islámico, *v*. HÄMEEN-ANTTILA, *Maqama*, que ofrece toda la bibliografía clásica y reciente sobre el tema. *V*. tb. DE LA GRANJA, *Maqāmas*; y FERRANDO, *Sesiones*.

(2) AL-ḌABBĪ, *Bugya*, ed. F. Codera y Ribera, 389 (nº 1140); IBN BAŠKUWĀL, *Ṣila*, ed. Al-Abyārī, II, 637-8 (nº 953); ed. F. Codera, 432-3 (nº 943); y ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī, 350 (nº 950); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. E. Lévi-Provençal, 47 (nº 79); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 37 (Nº 51); HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia", *ZGAIW*, 11, 267-8 (nº3).

(3) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīj*, 581-590, 157 (nº 93); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera, (*BAH*, 6), 673 (nº 1874); *Tuḥfa*, 100-1 (nº 44); y *Muqtaḍab*, 127; IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 169-71 (nº 335); IBN DIḤYA, *Muṭrib*, 97-9; IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ*, 375-80; IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 303-4 (nº 216); IBN SAʿĪD, *Rāyāt*, 23-4/152 (nº 24); IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāya*, I, 521 (nº 2154); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 108-9 (nº 220); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, III, 442; IV, 64 (nº 10), 231-4 (nº 2); AL-PŪNASĪ, *Kanz*, 184, 804, 806, 807, 815; AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, 192, 196, 246, 407; II, 83, III, 306-7; IV, 30; y V, 156; BENCHERIFA, Ibn Lubbāl; BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 29-30 (Nº 26); HAGERTY, *Ajimez*, 87-90/111-4; KAḤḤĀLĀ, *Mu'ŷam*, VII, 21.

"Macamas" de al-Ḥarīrī que transmitió a sus paisanos Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Muʾmin al-Šarīšī (m. 619=1223), Abū l-Ḥasan Ibn al-Faǧǧār al-Šarīšī (m. 642=1244-5)(4), Abū Bakr Ibn al-Gazzāl al-Šarīšī (m. 628=1230-1)(5) y Abū ʿAmr Ibn Giyāṯ al-Šarīšī (m. 620=1223)(6).

Por su parte, Ibn Azhar (m. 584=1188-9)(7), que era yerno de Ibn Ŷahwar y cadí y maestro en Jerez, recibió las "Macamas" de al-Ḥarīrī de su suegro y de Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf al-Quḍāʿī al-Undī (m. 542=1147-8)(8), otro de los principales difusores de esta obra en al-Andalus. Con Ibn Azhar aprendieron los jerezanos Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī, Abū Bakr Ibn al-Gazzāl y Abū Bakr Muḥammad Ibn Rifāʿa (m. 636=1238-9)(9).

(4) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 641-650, 86-7 (nº 34); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 682-3 (nº 1907); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 185-6 (nº 369); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 135 (nº 274); AL-PŪNASĪ, *Kanz*, 258-9; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 123 (nº 50); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, II, 140 (nº 1649); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 31 (Nº 30); CONSEJO DE REDACCIÓN, "Ibn al-Faǧǧār", *BA*, 3, 90 (nº 443); KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, VII, 6; AL-ZIRIKLĪ, *Aʿlām*, V, 53.

(5) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 621-630, 136 (nº 137), y 325 (nº 476); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 331 (nº 970); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 499-500 (nº 1290); IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāya*, II, 210-11 (nº 3286); AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 122 (nº 49); BORREGO SOTO, "Ibn al-Gazzāl", *BA*, 3, 216-7 (nº 505), y "Sabios", *AM*, 11, 42-3 (Nº 67).

(6) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 611-620, 509 (nº694); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 325 (nº 961); y *Tuḥfa*, 181-3 (nº 81); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 295-6 (nº 780); IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 305-6 (nº 219); IBN SAʿĪD, *Rāyāt*, 24/153 (nº 26); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 608 y IV, 65; AL-PŪNASĪ, *Kanz*, 255, 280, 486, 491, 570; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 99-101 (nº 37); AL-ṢAFADĪ, *Wāfi*, IV, 10-1 (nº 1468); ÁVILA, "Andalusíes", *EOBA*, IV, 206 (nº 463); BORREGO SOTO, "Ibn Giyāṯ", *BA*, 3, 217 (nº 506), y *AM*, 11, 47-48 (Nº 83); HAGERTY, *Ajimez*, 91-3/116-8.

(7) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 581-590, 205 (nº 155); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 724-5 (nº 2052); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 185-6 (nº 366); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 52 (Nº 101); HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia", *ZGAIW*, 11, 268 (nº 3e).

(8) AL-ḌAHABĪ, *Siyar*, XIX, 186-7; AL-ḌABBĪ, *Bugya*, ed. F. Codera y Ribera, 477; IBN JAYR, *Fahrasa*, 387; *v*. tb. HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia", *ZGAIW*, 11, 265-74, donde se recoge un completo listado de transmisores de primera mano de las Maqāmāt de al-Ḥarirī y sus sucesivos *isnāds*.

(9) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*, 631-640, 304-5 (nº 433); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 352 (nº 1016); y *Tuḥfa*, 250 (nº 111); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 446-7 (nº 1205); IBN SAʿĪD, *Mugrib*, I, 306; AL-ṢAFADĪ, *Wāfî*, IV, 158 (nº 1693); BORREGO

El último componente de este eslabón, Ibn Mālik (m. 592 ó 593=1195-6 ó 1196-7)[10], también estudió las "Macamas" de al-Ḥarīrī con Ibn Ŷahwar y Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf al-Quḍāʿī al-Undī, y las enseñó, a su vez, a Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Muʾmin al-Šarīšī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Rifāʿa y Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Hišām al-Šarīšī (m. 616=1219-20)[11].

Aunque es de suponer que todos estos ulemas dieron a conocer a cada uno de sus discípulos las "Macamas" de al-Ḥarīrī, sólo Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Muʾmin al-Šarīšī nos da noticia de ello en su magno Comentario, detallando el nombre de los maestros jerezanos y el de otros sabios que le transmitieron esta obra en al-Andalus y el oriente islámico. Dice así:

> *"El primer maestro del que tomé su transmisión y de quien aprendí [las "Macamas"] en Jerez fue el alfaquí y almocrí Abū Bakr Ibn Azhar al-Ḥaŷarī. Me instruyó en ellas a partir de la enseñanza de su suegro, el alfaquí, tradicionista y transmisor Abū l-Qāsim Ibn ʿAbd Rabbih al-Qaysī, conocido por Ibn Ŷahwar quien, a su vez, las había recogido de su autor, Abū Muḥammad al-Ḥarīrī. También en mi ciudad me las transmitió el alfaquí y transmisor Abū Bakr Ibn Mālik al-Fihrī, que las aprendió del mencionado Ibn Ŷahwar y del maestro y alfaquí Abū l-Ḥaŷŷāŷ al-Ubbaḏī al-Quḍāʿī, ambos a su vez de Abū Muḥammad al-Ḥarīrī. También me las transmitió el maestro, alfaquí y tradicionista Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh al-Ḥaŷarī*[12]*, con autorización de al-Quḍāʿī, y el secretario y asceta Abū l-Ḥusayn Ibn Ŷubayr, que las tomó del*

SOTO, "Ibn Rifāʿa", *BA*, 4 (en prensa), y "Sabios", *AM*, 11, 43-4 (Nº 68); AL-JAṬṬĀBĪ, *Ṭibb*, I, 69 (nº 142).

(10) AL-ḎAHABĪ, *Taʾrīj*, 591-600, 112-3 (nº 100); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 267 (nº 849); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 217 (nº 387); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 45 (Nº 77).

(11) AL-ḎAHABĪ, *Taʾrīj*, 611-620, 309-10 (nº 395); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 678 (nº 1891); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 416-19 (nº 708); IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila*, ed. Lévi-Provençal, 127 (nº 257); AL-PŪNASĪ, *Kanz*, 81, 103; AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 24 (nº 9); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 30-1 (Nº 29).

(12) Tal vez se trate de Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ḥubāsa al-Azdī, muftí y almocrí jerezano que debió de vivir a lo largo del siglo XII. Enseñaba el Corán y tuvo también como discípulo a Abū Bakr Ibn al-Gazzāl. *V*. IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 6), 491 (nº 1406).

maestro al-Ŷalīl Barakāt b. Ibrāhīm b. Ṭāhir b. Barakāt al-Qurašī, conocido por al-Jušū'ī, que las recibió de al-Ḥarīrī. Del mismo modo me las transmitió el maestro y alfaquí Abū Ḍarr Muṣ'ab b. Muḥammad b. Mas'ūdī al-Jušanī que, tras estudiar –Dios lo bendiga– este comentario, lo autorizó […]"(13)

Desconocemos las razones por las que al-Šarīšī no menciona a Ibn Lubbāl, a pesar de que las semblanzas de ambos personajes lo destacan como uno de sus principales maestros. Habría que añadir, además, que Ibn Lubbāl y al-Šarīši son los únicos jerezanos que hicieron un comentario de la obra de al-Ḥarīrī. Es probable que existieran otros hoy perdidos y que, por su menor trascendencia, no merecieron la atención de los biógrafos.

Los discípulos comunes a Ibn Lubbāl, Ibn Mālik e Ibn Azhar fueron Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī, Abū Bakr Ibn al-Gazzāl al-Šarīšī y Abū Bakr Ibn Rifāʿa al-Šarīšī. Los tres conformarán el siguiente eslabón en la cadena de transmisión de las "Macamas" de al-Ḥarīrī en Jerez, junto a los también citados Abū l-Ḥasan Ibn Hišām al-Lajmī al-Išbīlī al-Šarīšī, Abū ʿAmr Ibn Giyāṯ al-Šarīšī y Abū l-Ḥasan Ibn al-Fajjār al-Šarīšī. No obstante, las fuentes citan exclusivamente a Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAbd al-Mu'min al-Šarīšī, más conocido por al-Šarīšī (m. 619=1223)(14), como autor y transmisor de un Comentario de las "Macamas" de al-Ḥarīrī.

Al-Šarīšī fue un distinguido gramático y lexicógrafo nacido en Jerez y, sin duda, el ulema más celebrado de esta ciudad gracias a esta obra. Dice Ibn al-Abbār (m. 658=1260) que al-Šarīšī hizo tres versiones de la misma: una extensa,

(13) AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, 5-6.

(14) AL-ḌAHABĪ, *Ta'rīŷ*; 611-620, 441 (nº 593); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. Bel y Ben Cheneb, 136-7 (nº 281); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, I, 268-70 (nº 349); IBN TAGRĪ BIRDĪ, *Manhal*, I, 374 (nº 198); AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 115-6 (nº 64), 392, y III, 445-7 (nos 266 y 267); AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, 90-91 (nº 33); AL-ṢAFADĪ, *Wāfī*, VII, 158 (nº 3084); AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 5 vols. (biografía en I, 17-8), y ed. I. Šams al-Dīn, 3 vols. (biografía en I, 6); AL-SUYŪṬĪ, *Bugya*, I, 331 (nº 626); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 24-26 (Nº 15); BROCKELMANN, *GAL*, 327; S, I, 544 (nº 8a); CASIRI, *Bibliotheca*, I, 143 (nº 493); *EI*1, IV, 343 (E. Lévi-Provençal); *EI*2, IX, 350a (A. Ben Abdesselem); HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia", *ZGAIW*, 11, 260-1 (nº 24); IBN IBRĀHĪM, *I'lām*, II, 131-3 (Nº 163); KAḤḤĀLĀ, *Mu'ŷam*, I, 304-5; MAJLŪF, *Šaŷara*, I, 176-7 (nº 571).

aclarando el virtuosismo literario de al-Ḥarīrī; otra mediana, que recoge los aspectos lingüísticos y filológicos de las "Macamas"; y una más breve, resumen de las anteriores. Añade Ibn al-Abbār que conoció a al-Šarīšī en casa del maestro Abū l-Ḥasan Ibn Ḥarīq de Valencia(15) el año 616 (=1219-1220), en el momento en que al-Šarīšī estudiaba con éste su Comentario, que Ibn al-Abbār oyó en parte.

Otros maestros de al-Šarīšī, aparte de los ya mencionados, fueron los jerezanos Abū Bakr Muḥammad al-Saksakī al-Šarīšī (m. 548=1153-54 ó 591=23 de julio de 1195)(16) y los Ibn Zarqūn, Abū ʿAbd Allāh (m. 586=1190-1)(17) y Abū l-Ḥusayn (m. 621=1224-5)(18), padre e hijo respectivamente, en Sevilla. Tras un largo viaje en busca de conocimiento a Oriente, regresó a al-Andalus y enseñó en Murcia y Valencia. En su *maŷlis* de Jerez tuvo diversos discípulos, destacando entre ellos Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ʿAlī al-Pūnasī al-Šarīšī (m. 651=1253-4)(19), ʿĪsà b. Yaḥyà b. Azhar al-Šarīšī (637=1239-40)(20), hijo de Abū Bakr Ibn Azhar, maestro de al-Šarīšī, y el sevillano Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Ruʿaynī (666=7 junio 1268), autor de un famoso *Barnāmaŷ*(21).

(15) GALLEGA ORTEGA, "Ibn Ḥarīq", *BA*, 3, 286-9 (nº 545).

(16) AL-ḌAHABĪ, *Taʾrīj*, 591-600, 71-2 (nº 34); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 266 (nº 845); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 625-6 (nº 1191); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 40 (Nº 63).

(17) AL-ḌAHABĪ, *Muʿīn*, 180 (nº 1916); AL-ḌAHABĪ, *Siyar*, XXI, 147-50 (nº 76); IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. F. Codera (*BAH*, 5), 256-8 (nº 824); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, VI, 203-8 (nº 597); IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ*, 59; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ*, III, 446-7 (nº 267); AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, I, 247; AL-TĀDILĪ, *Tašawwuf*, p. 147-8; AL-ṢAFADĪ, *Wāfi*, III, 102 (nº 1039); KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, X, 25; BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 46-7 (Nº 82).

(18) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. ʿI. al-Ḥusaynī, 616-7 (nº 1616); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 46 (Nº 81).

(19) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. Bel y Ben Cheneb, 209 (nº 453); IBN ḤAŶAR, *Tabṣīr*, IV, 1510; AL-PŪNASĪ, *Kanz*, 23-46 (biografía), 69, 78, 82, 97, 108, 116, 120, 143, 165, 194, 202, 222, 259, 271, 296, 305, 377, 394, 408, 411, 422, 475, 505, 519, 590, 604, 623, 647, 672, 676, 693, 708, 717, 719, 755, 771, 782, 836; KAḤḤĀLĀ, *Muʿŷam*, I, 63; AL-ZIRIKLĪ, *Aʿlām*, I, 45; BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 34-5 (Nº 45); FÓRNEAS Y RODRÍGUEZ, "Al-Burnūsī", *DAOA*, I, 138-9 (nº 68).

(20) IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, ed. M. Alarcón y G. Palencia, 248 (nº 2421); IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl*, V, 514 (nº 963); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 37 (Nº 52).

(21) AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ*, ك – ط; 24-6 (nº 9); 90-91 (nº 33); 99-101 (nº 37); 122 (nº 49); 123 (nº 50); y 212 (nº 112); BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 32 (Nº 33).

Es evidente que los jerezanos al-Pūnasī e ʿĪsà Ibn Azhar, más el sevillano al-Ruʿaynī y el valenciano Ibn al-Abbār, recibieron y continuaron la transmisión de las Macamas de al-Ḥarīrī en lo que puede ser el último eslabón de difusión de esta obra desde Jerez.

1. ¿Una Macama jerezana?

En efecto, tras al-Šarīšī, que murió unas décadas antes de que Jerez fuera reconquistada por las tropas de Alfonso X, ningún otro ulema de la ciudad cuenta entre sus obras con un comentario de la obra ḥarīriana o con algún texto que pueda considerarse una macama.

El término *maqāma*, como señala Ferrando[(22)], designaba en principio el lugar donde se reunía un grupo de personas que permanecían de pie y, por extensión, la misma reunión. Con el tiempo, el vocablo adoptó otros significados como el de "reunión de gentes notables", "discurso", "sermón", "debate" o "arenga piadosa".

Semejante opinión expresa Hämeen-Anttila quien afirma que la palabra, derivada del verbo *qāma*, "estar de pie", se refiere a cualquier encuentro informal o fortuito que se tiene de pie, en la calle o cualquier otro lugar diferente del formal y organizado *maŷlis*, del verbo *ŷalasa*, "estar sentado". Además, en un contexto literario, se consideraba *maqāma* cualquier sesión poética e, incluso, las audiencias ante el Califa de ascetas y ulemas que, en sus admoniciones, incluían *exempla* para ilustrar sus enseñanzas[(23)].

En al-Andalus, De la Granja[(24)] ya apuntaba que la *maqāma* clásica tuvo pocos continuadores y llegó a confundirse con *risāla*. De esta forma, la primera pasó a denominar cualquier ejercicio retórico en prosa rimada, con intercalación o no de versos, e inspirado por cualquier motivo: felicitar a un recién nombrado juez de provincia, describir un paisaje, narrar un sucedido de mínima importancia o simplemente para solaz del escritor o por matar el tiempo. Esa composición, adornada hasta el límite por todas las galas de la erudición y el lenguaje, se llamaría indistintamente *risāla* o *maqāma*, sin atender al tema de la misma.

Entre los cuentos que utiliza al-Šarīšī en su Comentario, encontramos infinidad de anécdotas que bien podrían incluirse en el tipo de composiciones

(22) FERRANDO, *Sesiones*, XIX.
(23) HÄMEEN-ANTTILA, *Maqama*, 64-74.
(24) DE LA GRANJA, *Maqāmas*, XII-XIV.

que recalcan Hämeen-Anttila y De la Granja. Su asunto y estructura nada tienen que ver con la *maqāma* clásica, pero destacaremos a continuación una que, según Haya Kara, podría acercarse a ésta y adoptar el nombre de Macama jerezana (كادت أن تكون مقامة شريشية)[25], si bien su redacción se aleja del *saŷʿ* o prosa artística característica.

Se trata de un curioso diálogo entre Abū ʿAbd Allāh Ibn Zarqūn (m. 586=1190-1), maestro de al-Šarīšī, y el sevillano Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. ¿543=1148?)[26], que contiene un interesante intercambio de hemistiquios con temática jerezana. En palabras de Bencherifa[27], el fragmento muestra la admiración y el afecto de los andalusíes por la ciudad de Jerez y sus habitantes. La historia la inserta al-Šarīšī en una de sus glosas a la Macama XXX de al-Ḥarīrī, al final de la cual el pícaro Abū Zayd al-Sarūŷī recita unos versos sobre su ciudad natal, Sarūŷ, al narrador al-Ḥāriṯ b. Hammām [metro *ramal*]:

مَسقطُ الــرَّأْس سروجُ وبــها كنت أموج
بَلْــدَةٌ يوجَــدُ فيهــا كُــلُّ شيءٍ ويروج
ورْدُهــا مِــنْ سَلْسَبيلٍ وصحاريهــا مروج[28]
[…]

"Mi patria chica es Sarūŷ, de la que fui separado.
Es una ciudad en la que hay de todo y provienen
sus aguas del Salsabīl, siendo verdes prados sus arenales" […]

El relato de al-Šarīšī, en el que Ibn Zarqūn e Ibn al-ʿArabī adaptan a su manera estas rimas cambiando, entre otras cosas, el topónimo Sarūŷ por Šarīš, dice lo siguiente:

وحدثني الفقيه أبو عبد الله ابن زرقون في بستانه بطريانة أيام قرءاتي عليه النوادر والكامل، وكان رحمه الله ذاكرا بالطريقة الأدبية مع تميّزه الطريقة الفقهية فدارت بيني وبينه في إحدى العشيات، أنواعٌ من المذاكرات، في فنون أدبيات، فاهتزّ رحمه الله وهش، وأظهر السّروربي، وأنا يومئذ غلام ما بقلَ عذاري،

(25) AL-PŪNASĪ, *Kanz*, ed. Ḥayāt Qāra, 24 n.2.
(26) LUCINI, Mª. M., "Ibn al-ʿArabī", *DAOA*, I, 457-68 (nº 242).
(27) BENCHERIFA, *Ibn Lubbāl*, 19-20.
(28) AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, III, 441.

فقال: لقد علمتُ أن بيني وبينك أخُوّة، قلت: وكيف ذاك يا سيدي، فقال: إني ولدت ببلدك شريش، فردت بالحديث غبطةً واستزدت منه، فقال لي: ومع ذلك فثَمَّ قصة مستظرفة:

اعْلَمْ أني كنت اجتزت بشريش قافلاً من العدوة مع الفقيه أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي رحمه الله، فلما صرْنا في بطاحها، وبين كرماتـــها وجنانـــها، أخذ الفقيه أبو بكر يثني عليها بكلّ لسان، على كثرة ما رأى من البلدان، ويقول: إن الأشياء التي جمعت فيها لا تكاد تجتمع في بلدة من كثرة الزرع والضرع والزيت والعصير والملح وغير ذلك فقلت له: أعلمت أني ولدت بـــها، فقال لي أبو بكر، أتقول أنت الآن.

مَسقِطُ الـــرَّأْس شريشُ

فقلت له مجيزا:

وبـــها كنت أعِيشُ

فقال أبو بكر:

بَلْـــدةٌ يوجَـــدُ فيهـــا

فقلت:

كُـــلُّ شيءٍ ويريشُ

فقال أبو بكر:

ورْدُهـــا مِـــنْ سَلْسَبيلٍ

فقلت:

وصحاريهـــا عريشُ

ثم سرنا في طريقنا على قوافي السّروجية فرددناها شريشية وقطعنا بـــها الطريق ونحن لا نشعرُ. فكانت أسَرّ عشية رَأيتُ بمجالسة مثل هذا الفاضل، وسنه نيّف على الثمانين بسنتين يحدّثني عن ابن العربي وابن عبدون الكاتب ونُظَرائهما في رياض كلها نزهة على نـــهر إشبيلية، وهي أمامنا على بـــهجتها وجمالها مادحاً لي ولبلدي ليدخل على بذلك مسرّة، نسأل الله تعالى أن يبلّغه غاية السرور في دار البقاء[29].

"Esto me lo contó en su jardín de Triana el alfaquí Abū ʿAbd Allāh Ibn Zarqūn –que era, Dios lo tenga en su gloria, miembro de la cofradía de las buenas letras y distinguido en la de los alfaquíes–, en la época en que yo leía con él los

(29) AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ*, ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, III, 444-5; BENCHERIFA lo reproduce en su *Ibn Lubbāl*, 19-20.

Nawādir y el *Kāmil*, pues una tarde en que la conversación giraba en torno a los géneros literarios me dijo –Dios lo bendiga– dichoso y contento, hasta el punto de contagiar su alegría a este jovenzuelo cuya barba aún no apuntaba, lo que sigue:

- ¿Sabes que entre tú y yo existe una relación de fraternidad?

A lo que repliqué:

- ¿Y cómo es eso, maestro?

Y respondió:

- Porque yo también he nacido en tu ciudad de Jerez.

Y como la conversación ganó en interés, le pedí que me diera más detalles y añadió:

- Tengo a este propósito un curioso relato:

Pasaba yo por Jerez de vuelta de la tierra del Magreb en compañía del alfaquí Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-ʿArabī –Dios lo tenga en su gloria– y, cuando llegamos a su campiña, entre viñedos y huertos, el alfaquí Abū Bakr se puso a hablar maravillas de todo cuanto veía allí, diciendo:

- En verdad, las cosas que aquí se reúnen difícilmente se dan en otro lugar, por la abundancia de agricultura y ganadería, de aceite, vino(30)*, sal y otros productos.*

Y le dije:

- Debes saber que yo nací aquí.

Y Abū Bakr me respondió:

- Pues tal vez tendrías que recitar ahora lo siguiente [metro *ramal*]*:*

- Mi patria chica es Jerez,

Y yo le dije, completando el verso:

- donde yo vivía.

Y replicó Abū Bakr:

- Es una ciudad en la que hay

Y añadí:

- de todo y se abastecen

Y dijo Abū Bakr:

(30) El término *ʿaṣīr* significa exactamente "jugo, mosto de la uva".

- sus manantiales del Salsabīl(31)

Y dije:

- y están emparrados sus arenales.

De este modo hicimos el camino con los versos sarūŷíes (sobre la ciudad de Sarūŷ) *transformándolos en* šarīšíes (de Jerez) *y así, sin darnos cuenta, el camino se hizo más corto.*

Fue una de las tardes más felices que he pasado en mi vida, pues en ella mantuve esta conversación con mi ilustre maestro Ibn Zarqūn –cuya edad era entonces de 82 años [lunares]–, que solía hablarme de Ibn al-ʿArabī, Ibn ʿAbdūn y otros semejantes en aquel ameno jardín a la orilla del río de Sevilla –ciudad que se alzaba ante nosotros en toda su belleza y esplendor–, y el cual, en aquella ocasión, me hizo este elogio de mi ciudad natal, Jerez, que tanta alegría me causó. ¡Roguémosle a Dios que le dé el mismo goce a él en la otra vida!"

2. Conclusiones

Si nos atenemos a lo expuesto más arriba, y siguiendo a Hämeen-Anttila y a De la Granja, tal vez otras narraciones utilizadas por al-Šarīšī en su Comentario merezcan el calificativo de macama o risāla, pero no es éste el caso. El fragmento carece, en efecto, de uno de los requisitos máximos para ser considerado como tal: la prosa rimada. El apelativo de "Macama jerezana" no parece, pues, apropiado, al menos desde un punto de vista formal.

Al margen de su mayor o menor valor literario, el relato muestra, no obstante, el conocimiento que sabios como Ibn al-ʿArabī e Ibn Zarqūn tenían de las "Macamas" de al-Ḥarirī, algo extensible a la mayor parte de ulemas andalusíes del siglo XII. El texto resulta asimismo útil para recabar información sobre el entorno de la ciudad de Jerez, pues corrobora lo que ya sabíamos acerca de la prosperidad jerezana durante los siglos XII y XIII. Las distintas fuentes coinciden en este aspecto y, a través de ellas, deducimos que el cultivo y beneficio del cereal, el olivo, la viña o la higuera eran la base del desarrollo económico de Jerez.

Al-Ḥimyarī (m. después del 726=1325-6), apoyándose en al-Idrīsī (m. 560=1164-5)(32), describía los alrededores de Jerez diciendo que eran ricos en

(31) Fuente del Paraíso que a veces se usa como metáfora del vino.

viñedos, olivares, higueras y trigales(33), algo que las palabras de Ibn Zarqūn e Ibn al-ʿArabī parecen ilustrar. Éstos hablan, además, de otro de los recursos fundamentales de la economía de la zona: la explotación de las salinas marinas para uso culinario y la conservación de alimentos. Estas salinas se hallarían probablemente en alquerías cercanas, como la de al-Qanāṭir (hoy El Puerto de Santa María) y se gestionarían y administrarían desde Jerez, capital de la cora por aquel entonces(34).

3. Siglas

AA-M = Al-Andalus-Magreb (Cádiz).
BA = Biblioteca de al-Andalus (vol. 3, Almería).
BAH = Biblioteca Arabico-Hispana.
DAOA = Diccionario de autores y obras andalusíes (vol. I, Granada).
EI[1] *= Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1913-34.
EI[2] *= The Encyclopaedia of Islam*, WebCD edition, Leiden.
EOBA = Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (Madrid-Granada, 1998 y ss.)
ZGAIW = Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften (Frankfurt).

4. Abreviaturas

b. = ibn.	m. = muerto.	trad. = traducción.
dir. =dirección.	reed. = reedición.	*v*. = *vide* (véase).
ed. = edición.	s. f. = sin fecha.	vol./s. = volumen/es.
esp. = español/a.		

***

(32) Al-IDRĪSĪ, *Nuzha*, 198-9 (trad. de D. E. Saavedra).
(33) AL-ḤIMYARĪ, *Rawḍ*, 211-2 (trad. de Mª Pilar Maestro González); *v*. tb. BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 16-20.
(34) *V*. ABELLÁN, Cora, 127-45; BORREGO SOTO, "Sabios", *AM*, 11, 7-66; y MOLINA LÓPEZ, "Economía", 264.

FUENTES CITADAS DE FORMA ABREVIADA

AL-ḌABBĪ, *Bugya* = AL-ḌABBĪ, Abū Ŷaʿfar, *Bugyat al-multamis fī taʾrij riŷāl ahl al-Andalus*, ed. F. Codera y J. Ribera. Madrid, 1884-5.

AL-ḎAHABI, *Muʿīn* = AL-ḎAHABI, *Kitāb al-Muʿīn fī ṭabaqāt al-muḥadiṯṯīn*, ed. H. ʿAbd al-Raḥīm Saʿīd, Amman, 1984.

AL-ḎAHABI, *Siyar* = AL-ḎAHABI, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, varios editores, 23 vols., Beirut, 1986.

AL-ḎAHABI, *Taʾrīj* = AL-ḎAHABI, *Taʾrīj al-Islām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, 51 vols., Beirut, 1987-2000.

Al-ḤIMYARĪ, *Rawḍ* = Al-ḤIMYARĪ, Abū ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-Munʿim, *Kitāb al-Rawḍ al-miʿṭār fī jabar al-aqṭār*, trad. esp. parcial Mª Pilar Maestro González, Valencia, 1963.

IBN AL-ABBĀR, *Muqtaḍab* = IBN AL-ABBĀR AL-QUḌĀʿĪ, Abū ʿAbd Allāh, *al-Muqtaḍab min tuḥfat al-qādim*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989.

IBN AL-ABBĀR, *Takmila* = IBN AL-ABBĀR, AL-QUḌĀʿĪ, Abū ʿAbd Allāh, *Kitāb al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera, 2 vols., BAH, 5-6, Madrid, 1887-9.

--- ed. M. Alarcón y A. González Palencia, Madrid, 1915.

--- ed. A. Bel y M. Ben Cheneb, Argel, 1920;

--- ed. ʿI. al-Ḥusaynī, El Cairo, 1955.

IBN AL-ABBĀR, *Tuḥfa* = IBN AL-ABBĀR, AL-QUḌĀʿĪ, Abū ʿAbd Allāh, *Tuḥfat al-qādim*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989.

IBN ʿABD AL-MALIK, *Ḏayl* = IBN ʿABD AL-MALIK AL-MARRĀKUŠĪ, *al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay l-Mawṣūl wa-l-Ṣila*, vol. I (2 partes), ed. Muḥammad b. Šarīfa, Beirut, [1971]; vols. IV (final), V (2 partes) y VI (2 partes), ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, [1964], [1965] y 1973; vol. VIII (2 partes), ed. Ibn Šarīfa, Rabat, 1984.

IBN BAŠKUWĀL, *Ṣila* = IBN BAŠKUWĀL, Abū l-Qāsim: *Kitāb al-Ṣila fī ajbār aʾimmat al-Andalus*, ed. F. Codera, BAH, 1-2, Madrid, 1882-3.

--- ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989.

--- ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī, Beirut, 2003.

IBN DIḤYA, *Muṭrib* = IBN DIḤYA, Abū l-Jaṭṭāb, *al-Muṭrib min ašʿār ahl al-Magrib*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1955.

IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ* = IBN JĀQĀN, *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-ta'annus fī mulaḥ ahl al-Andalus*, ed. M. ʿA. Šawābika, Beirut, 1983.

IBN SAʿĪD, *Mugrib*, = IBN SAʿĪD, *al-Mugrib fī ḥulà l-Magrib*, ed. Šawqī Dayf, 2 vols., El Cairo, 1953-5.

IBN SAʿĪD, *Rāyāt* = IBN SAʿĪD, *Kitāb rāyāt al-mubarrizin wa-gāyāt al-mumayyizīn*, ed. Emilio García Gómez; trad. esp. Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī*, Barcelona, 1978.

IBN TAGRĪ BIRDĪ, *Manhal* = IBN TAGRĪ BIRDĪ, *al-Manhal al-ṣāfī wa-l-mustawfī ba'da al-wāfī*, ed. M. M. Amīn y S. ʿAbd al-Fattāḥ, 10 vols., El Cairo, 1984.

IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāya* = IBN AL-ŶAZARĪ, *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, ed. G. Bergstraesser y O. Pretzl, 2 vols., El Cairo, 1932-3.

IBN AL-ZUBAYR, *Ṣila* = IBN AL-ZUBAYR, *Ṣilat al-Ṣila*, ed. 3ª, 4ª y 5ª partes ʿAbd al-Salām al-Harrās y Saʿīd Aʿrāb, 3 vols., Rabat, 1993-5.

--- ed. E. Lévi-Provençal, Rabat, 1937.

AL-IDRĪSĪ, *Nuzha* = AL-IDRĪSĪ, *Nuzhat al-muštāq*, trad. esp. D. E. Saavedra, *Idrisi. La Geografía de España*, Valencia, 1974.

AL-MAQQARĪ, *Nafḥ* = AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min gusn al-Andalus al-raṭīb wa-ḏikr wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 8 vols., Beirut, 1968.

AL-PŪNASĪ, *Kanz* = AL-PŪNASĪ, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Šarīšī, *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb*, ed. Ḥayāt Qāra, Abu Dhabi, 2004.

AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ* = AL-RUʿAYNĪ, *Barnāmaŷ šuyūj al-Ru'aynī*, ed. Ibrāhīm Šabbūḥ, Damasco, 1962.

AL-ṢAFADĪ, *Wāfī* = AL-ṢAFADĪ, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, ed. Hellmut Ritter y otros, Wiesbaden, 1962-.

AL-ŠARĪŠĪ, *Šarḥ* = AL-ŠARĪŠĪ, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Mu'min al-Qaysī al-Šarīšī, *Šarḥ Maqāmāt al-Ḥarīrī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 5 vols., Beirut, 1998.

AL-TĀDILĪ, *Tašawwuf* = IBN AL-ZAYYĀT AL-TĀDILĪ, *Al-Tašawwuf ilà riŷāl al-taṣawwuf wa-ajbār Abī l-'Abbās al-Sabtī*, ed. Aḥmed Toufiq, Rabat, 1984.

AL-SUYŪṬĪ, *Bugya* = AL-SUYŪṬĪ, *Bugyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-lugawiyyīn wa-l-nuḥā*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 2 vols., Beirut, s. f.

BIBLIOGRAFÍA CITADA DE FORMA ABREVIADA

AL-BAGDĀDĪ, *Hadiyya* = AL-BAGDĀDĪ, Ismāʿīl Bāšā, *Hadiyyat al-ʿārifīn. Asmāʾ al-muʾallifīn wa-āṯār al-muṣannifīn min Kašf l-ẓunūn*, 2 vols., Beirut, 1992 (facs. Ed. Estambul, 1945).

AL-BAGDĀDĪ, *Īḍāḥ* = AL-BAGDĀDĪ, Ismāʿīl Bāšā, *Īḍāḥ al-maknūn fī l-ḏayl ʿalà Kašf al-ʿunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn*, 2 vols., Beirut, 1992.

BENCHERIFA = IBN ŠARĪFA.

BORREGO SOTO, "Ibn al-Gazzāl" = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn al-Gazzāl, Muḥammad", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 216-7 (nº 505).

BORREGO SOTO, "Ibn Giyāṯ" = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn Giyāṯ, Abū ʿAmr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 217 (nº 506).

BORREGO SOTO, "Ibn Rifāʿa" = BORREGO SOTO, M. A., "Ibn Rifāʿa, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 4 (en prensa).

BORREGO SOTO, "Sabios" = BORREGO SOTO, Miguel Ángel, "Sabios musulmanes de Jerez (ss. IX-XIV)", *AM*, 11, Cádiz, 2004, 7-66.

BROCKELMANN, *Geschichte* = BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols., y 3 suplementos, Leiden, 1943 (I), 1949 (II), 1937 (SI), 1938 (SII), 1942 (SIII).

CASIRI, *Bibliotheca* = CASIRI, M., *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, 2 vols., Madrid, 1760 y 1770; reed. Osnabrück, 1969.

CONSEJO DE REDACCIÓN, "Ibn al-Faǧǧār" = CONSEJO DE REDACCIÓN, "Ibn al-Faǧǧār al-Arkušī, Abū l-Ḥasan", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 90 (nº 443).

DOZY, *Recherches* = DOZY, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 2 vols., Leiden, 1881.

EI[1] = *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1913-34.

EI[2] = *The Encyclopaedia of Islam*, WebCD edition, Leiden.

FERRANDO, *Sesiones* = FERRANDO, Ignacio, *Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII*. Zaragoza, 1999..

FÓRNEAS Y RODRÍGUEZ, "Al-Burnūsī" = FÓRNEAS BESTEIRO, J. M. y RODRÍGUEZ FIGUEROA, A., "Al-Burnūsī, Abū Isḥāq", en LIROLA

DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *DAOA*, I, Granada, 2002, 138-9 (nº 68).

DE LA GRANJA, *Maqāmas* = DE LA GRANJA, Fernando, *Maqāmas y risālas andaluzas. Traducciones y estudios*. Madrid, 1997.

GALLEGA ORTEGA, "Ibn Ḥarīq" = GALLEGA ORTEGA, T., "Ibn Ḥarīq, Abū l-Ḥasan", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, 286-9 (nº 545).

HAGERTY, *Ajimez* = HAGERTY, Miguel J., *Ajimez. Antología de la lírica andalusí*. Granada, 1985.

HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia" = HÄMEEN-ANTTILA, "Marginalia Ḥarīrina", *ZGAIW*, 11, Frankfurt, 1997, 251-280.

HÄMEEN-ANTTILA, *Maqama* = HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko, *Maqama. A History of a Genre*. Wiesbaden, 2002.

ḤĀŶŶĪ, *Kašf* = ḤĀŶŶĪ JALĪFA, M. b. ʿA. A, *Kašf al-ẓunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn*, 4 vols., ed. G. Flügel, Leipzig, 1835-58.

IBN IBRĀHĪM, *I'lām* = IBN IBRĀHĪM, al-ʿAbbās, *al-I'lām bi-man ḥalla Marrākuš wa-Agmāt min al-a'lām*, ed. ʿAbd al-Wahhāb Ibn Manṣūr, 10 vols. Rabat, 1974-83.

IBN ŠARĪFA, *Ibn Lubbāl* = BENCHERIFA, M., *Ibn Lubbāl al-Šarīšī (508-582/1114-1187)*, Rabat, 1996.

AL-JAṬṬĀBĪ, *Ṭibb* = AL-JAṬṬĀBĪ, M. al-ʿArabī, *Al-Ṭibb wa-l-aṭibbā' fī l-Andalus al-islāmiyya. Dirāsa wa-tarāŷim wa-nuṣūṣ*, 2 vols., Beirut, 1988.

KAḤḤĀLĀ, *Mu'ŷam* = KAḤḤĀLĀ, ʿUmar Riḍā, *Mu'ŷam al-mu'allifīn. Tarāŷim muṣannifī l-kutub al-'arabiyya*, 15 vols., Damasco, 1957-61.

LUCINI, Mª. M., "Ibn al-ʿArabī" = LUCINI, Mª. M., "Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, *DAOA*, I, Granada, 2002, 457-68 (nº 242).

MAJLŪF, *Šaŷarat* = MAJLŪF, B. M., *Šaŷarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, 2 vols., El Cairo, 1950-2.

MARÍN y FIERRO, *Sabios* = MARÍN, Manuela y FIERRO, Maribel, *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, Algeciras, 2004.

PONS-BOIGUES, *Ensayo* = PONS-BOIGUES, Francisco, *Ensayo bio-biográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898.

RODRÍGUEZ GÓMEZ, "Ibn al-Faŷjār" = RODRÍGUEZ GÓMEZ, M. D., "Ibn al-Faŷjār al-Arkušī, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA

VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, 2004, 86-9 (nº 442).

SEZGIN, *GAS* = SEZGIN, F., *Geschichte der arabischen Schriftums*, Leiden, desde 1967.

AL-ZIRIKLĪ, *A'lām* = AL-ZIRIKLĪ, *Al-A'lām, qāmūs tarāŷim li-ašhar al-riŷāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-muta'ribīn wa-l-mustašriqīn*, 8 vols., ed. Beirut, 1980.

LA ANTIGÜEDAD EN LA COMISIÓN DE EXPLORACIÓN CIENTÍFICA DE ARGELIA (s. XIX): VARIABILIDAD PARA UN FIN COMÚN

Carlos **CAÑETE JIMÉNEZ***
Universidad Mohamed V

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 43-68]

Resumen: Análisis del uso de la antigüedad dentro de la comisión de exploración científica de Argelia (s. XIX). El estudio se plantea atendiendo a los condicionantes sociales de producción del conocimiento y a un grado de divergencia en los discursos. Se identifican dos modelos principales: uno centrado en el ejemplo romano y otro en la valorización de lo indígena. A pesar de sus diferentes posiciones, los dos planteamientos aparecen marcados por la necesidad de confirmación de la acción colonial y tienden a formar líneas de pensamiento simbólico duraderas.

Palabras clave: Historiografía de la antigüedad; exploración científica; historia antigua Argelia; arqueología colonial.

Abstract: An analysis of the way antiquity was treated by the commission for the scientific exploration of Algeria (XIXth century). This study takes into consideration the social factors conditioning the production of knowledge and the degree to which opinions diverge. Two main models are identified: one focused on the Roman example and the other on the valorisation of the indigenous. Despite the different positions, the two approaches seem both conditioned by the necessity to confirm the colonial action and tend towards the development of lasting symbolic thought.

Key words: Historiography of antiquity. Scientific exploration. Ancient history Algeria. Colonial archaeology.

---

* e-mail: canetecarlos@hotmail.com. Becario de investigación MAE/AECI 2005/2006. Grupo de Estudios Historiográficos de la Universidad de Málaga.

0. Introducción

Sólo una voluntad de generalización temeraria puede hacer que planteemos el análisis historiográfico de las ciencias de la antigüedad de una forma en la que queden señaladas sólo las grandes líneas de pensamiento, y que no destaque las variables que han intervenido en su desarrollo. El caso que aquí nos ocupa, el estudio de los usos y aportaciones de la Historia Antigua y de la Arqueología en la comisión de exploración científica de Argelia, es un ejemplo claro de este tipo de disonancias dentro de un contexto general. El desarrollo de las líneas principales de pensamiento suele ser el resultado de un proceso dinámico, sometido a las condiciones sociales de producción del conocimiento, y se inscribe en un discurso académico en contacto con otras ciencias afines, que colaboran en la formación de una tendencia hegemónica hacia la formulación de modelos mayoritariamente aceptados. El análisis de esta dinámica en las ciencias de la antigüedad en la exploración científica de Argelia, entendida como proceso que englobaría a su vez tareas posteriores de gestión y publicación de la información, nos ayudará a entender la forma en la que determinadas posturas sobre la antigüedad en el Norte de África van afirmándose, y repercuten en el pensamiento posterior.

1. Estrategia, legitimación y aprovechamiento

Tras la ocupación de Argelia por el ejército francés en 1830, se inicia un proceso de apropiación intelectual de un espacio hasta el momento prácticamente desconocido. Lo que en principio fue un "acontecimiento imprevisto" (LAROUI, 1994: 283-284), se convirtió en una dinámica de ocupación a gran escala. Esta situación generó la necesidad de definir al oponente en la lucha por la dominación. Las ciencias se utilizarán para conformar una imagen del territorio y de sus habitantes, pero será ésta una imagen acorde con la voluntad de ocupación. Este acercamiento, aunque sesgado y a menudo modelado por necesidades estratégicas poseerá una voluntad totalizadora. Obtener toda la información posible, clasificarla, sistematizarla, en definitiva, generar un conocimiento apto para ser utilizado en la tarea de la ocupación y el control de la oposición. Aparte de esta necesidad estratégica, la tarea del conocimiento se verá impulsada por el recurso a la ciencia como forma de legitimación. En este caso, serán las ciencias sociales las que aporten, en su mayor parte, la justificación, recurriendo a supuestas

desventajas inevitables en la historia, el nivel de progreso, la organización social, y demás aspectos de la sociedad indígena (LUCAS, VATIN, 1975: 13-14; BOËTSCH, 2003: 65). Definición del oponente y legitimación, son los puntos que marcan el acercamiento científico en un primer momento. A medida que la ocupación se vaya normalizando (de forma muy temprana en la franja próxima a la costa), a estos requerimientos se añadirá la necesidad de obtener un conocimiento que facilite la colonización: organización social, reparto y aprovechamiento de la tierra, explotación de recursos naturales, etc.

Desde luego, el cuadro presentado no ha de interpretarse según una política plenamente consciente. Sería más exacto atender a las condiciones sociales de producción del conocimiento, que en este caso presentan una necesidad clara de favorecer un cierto acercamiento. Podemos tener en cuenta, por ejemplo, el nivel de control que el Ministerio de la Guerra y, en general las instancias militares mantenían sobre la producción del saber en lo concerniente a los territorios del Norte de África (FEVRIER, 1989: 84), los condicionantes restrictivos que existían para la promoción dentro de las instituciones científicas (ORTEGA GÁLVEZ, 1996: 81) o, incluso, la formación de un consenso en cuanto a la necesidad del mantenimiento de la ocupación. Esta situación favorecía una tendencia que conformará la perspectiva del acercamiento al otro. Los primeros años de actividad bélica francesa en Argelia fomentarán una aproximación que presenta formas discursivas variables pero que, a su vez, convergen en la necesidad de justificar la ocupación o las políticas necesarias para el mantenimiento de ésta. En este contexto, la Historia representará un elemento de especial eficacia para apoyar la perspectiva arriba descrita.

2. La Historia como herramienta

Se ha señalado el enorme papel jugado por la Historia en la construcción de la identidad nacional francesa durante el siglo XIX. En un ambiente que, avanzado el siglo, tenderá a la profesionalización, la Historia está íntimamente ligada al desarrollo político y social. La instauración de la enseñanza obligatoria, tanto en colegios como en liceos, y la expectación que las clases de los grandes historiadores del momento –por otro lado ligados a las instituciones políticas– provocan en los asistentes a los seminarios del Collège de France o la École Normale Supérieur, son muestras de la conformación de un uso social de la Historia como elemento de construcción de una identidad nacional, a partir de

las bases que suponen la Revolución y el Imperio (PROST, 2001: 37). Es necesario añadir que la dimensión utilitarista de la Historia genera unos discursos consensuados, que instituyen un marco simbólico que se desvincula del objetivo utilitarista inicial –incluso el no consciente– y adquiere un carácter de objetividad desmerecido. Se hace necesario proceder al análisis de los discursos para resolver el grado de participación que puedan tener en su formación elementos ajenos a lo verdaderamente requerido dentro de los estudios históricos.

Obviamente, la Historia estuvo presente con igual importancia en la gran empresa que para las instancias políticas y la sociedad francesa supuso la tarea de ocupación y control de Argelia. Dentro de esta participación, los fundamentos que guían los discursos científicos realizados seguirán la línea comentada anteriormente. Justificación de la ocupación, conocimiento del oponente y optimización de los recursos son también elementos que forman la base del desarrollo de esta parcela del conocimiento. Frecuentemente, se interpreta este uso de la Historia según las ideas mayoritarias u oficiales. Así, la idea de Francia como heredera de Roma para la justificación de la ocupación de Argelia es posiblemente la forma más llamativa de la expresión de esta construcción utilitarista del pasado (GRAN-AYMERICH, 2001: 159-160). Sin embargo, el acercamiento al pasado como factor de la ocupación es un desarrollo complejo, en el cual se presentan elementos que, a menudo, no se sitúan dentro de los parámetros señalados convencionalmente.

Una de las cuestiones que hay que tener en cuenta para dar valor a una imagen compleja del desarrollo de la Historia como factor de la ocupación es, precisamente, la ambivalencia que se presenta en la ideología de la ocupación en si misma. La voluntad de utilización del pasado para la empresa colonial considera las colonizaciones precedentes –en especial la romana– como modelo de estudio para mejorar los resultados de la ocupación francesa. Las experiencias colonizadoras anteriores se toman como base para generar un nuevo modelo de ocupación más eficaz. Esta perspectiva produce una visión ambivalente. Por un lado, la inclusión de la perspectiva del pasado como sistematización favorece la política de asimilación de lo indígena con el objetivo de evitar las barreras impuestas por otros colonizadores anteriores. Pero por otro lado, fomenta una voluntad de respeto de una esencia primitiva e inmutable que se percibe como inevitable (LAROUI, 2001: 164). Otra duplicidad corresponde

a la forma de vinculación de Francia con los otros colonizadores, en especial Roma, que hace que se pueda considerar la relación desde una proximidad (por la herencia) o un distanciamiento (por la lejanía temporal y del nivel de "progreso") (BOËTSCH, 2003: 56). Esta perspectiva ambivalente, tanto del colonizador como del colonizado tiene su base en las comparaciones establecidas a partir de un modelo que considera las sociedades según parámetros esencialistas y se sustenta en comparaciones arriesgadas, aparte de estar conformado por la perspectiva binaria usual dentro de la conciencia colonial. A partir de aquí podemos plantear un estudio de la aportación de los usos de la antigüedad a las tareas de ocupación y colonización de una forma que tenga en cuenta un cierto nivel de variabilidad dentro del propio discurso.

3. Hacia un modelo oficial

El estudio de la antigüedad del Norte de África en el periodo anterior a la llegada del ejército francés se basaba en las escasas aportaciones de los autores clásicos y en los testimonios de viajeros normalmente centrados en descripciones de los monumentos especialmente llamativos (DONDIN-PAYRE, 2001: 87-89). La Geografía presentaba la misma situación, al elaborarse casi exclusivamente a partir de los relatos de viajes o a las obras de los geógrafos de la antigüedad (NORDMAN, 1996b: 28). Este panorama se corresponde con la situación de los estudios artísticos que continuaron adoleciendo, incluso después del esfuerzo clasificador de las expediciones científicas, de un punto de vista cargado de impresiones preestablecidas (OULEBSIR, 1998a: 301-302). La falta de datos limitará enormemente el radio de acción de los eruditos que, desde Europa, intentan construir un discurso sobre la antigüedad norteafricana. Dentro de esta representación del pasado, el periodo de la Roma republicana con los episodios de la guerra con Cartago y la iglesia norteafricana[(1)] serán los ejes temáticos de este momento. A pesar de estas limitaciones, Roma representaba un modelo afortunado en la conciencia histórica francesa y en general europea,

(1) Este tema tendrá un especial desarrollo con posterioridad, al ser la base de una visión de la colonización como re-cristianización. Un aportación que tendrá repercusión será la obra del jesuita italiano Stefano Antonio Morcelli *Africa Christiana* (Brescia, 1816-7), a partir de la cual el obispo de Argel, Antoine-Adolphe Dupuch, presentará su *Essai sur l'Algérie chrétienne, romaine et française: ou Extraits de quelques-une des sommaires de la traduction de l'Africa Christiana de Morcelli*, Impr. Royale, 1847.

pues constituía la idealización de una buena administración y gestión política –lo que hará que también sea seleccionado desde Inglaterra para justificar sus propias acciones coloniales (GOFF, 2005: 7)–. A su vez el sistema de enseñanza estaba basado en un uso masivo de las referencias a la antigüedad clásica, método que era especialmente defendido en el proceso de formación e integración militar. Esta vinculación afectiva con el pasado romano favoreció un apego que, por otro lado, se veía sustentado por un rechazo de lo árabe (FRÉMEAUX, 1984: 30-31; CARLIER, 1998: 151; LORCIN, 2002: 298).

Teniendo en cuenta la situación anterior, la ocupación de Argelia planteará nuevas necesidades, que formarán la base de la perspectiva a partir de la cual se estudie el pasado del territorio. En Septiembre de 1833, el rey francés emite una orden al ejército(2) en la que se fija como objetivo la conquista completa de Argelia, bajo una voluntad de restauración de una civilización perdida tras la caída del Imperio Romano. Esta resolución estaría encaminada a resolver la situación de indecisión política sobre el hecho de la ocupación, estableciendo una dirección de acción, justificada por el recurso a la analogía con Roma. Ocupación y referencia al pasado aparecen ligadas desde el primer momento y ambas se realimentan por el recurso a la experiencia romana, según el modelo oficial, como forma de guiar la acción de conquista. Normalmente suele considerarse la carta remitida por el Mariscal Soult, Ministro de la Guerra, a la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1833)(3) como un ejemplo claro de la voluntad oficial de impulsar el estudio de la antigüedad de la zona (FRÉMEAUX, 1984: 32-33; FEVRIER, 1989: 30; DONDIN-PAYRE, 1991: 240; LEPETIT, 1998: 102). En esta carta Soult plantea a los eruditos la necesidad de aumentar los estudios sobre el Norte de África en la antigüedad centrándose en la geografía antigua y la forma de colonización romana. La defensa de estos temas señala claramente una voluntad de aprovechamiento del conocimiento. Las instancias políticas y militares plantean la necesidad de beneficiarse del estudio de la geografía antigua para rastrear la forma de apropiación del territorio por Roma así como la forma de su colonización, con el objetivo de mejorar la acción francesa. En principio, la respuesta de los académicos fue crítica con este planteamiento limitado y utilitarista de la

(2) Citada en: LORCIN, 2002: 300.
(3) Citada en: FEVRIER, 1989: 30.

Historia centrada en Roma. Verán necesario ampliar la visión a un marco cronológico y geográfico más amplio (FRÉMEAUX, 1984: 33-34). A pesar de estas posiciones, que plantean objeciones a un uso indiscriminado de la Historia, la necesidad de ampliar un conocimiento práctico y de justificación será la base de la exploración científica ordenada por el Ministerio de la Guerra.

4. La necesidad de explorar

En 1837 se inicia un proyecto de exploración científica impulsado y dirigido por el Ministerio de la Guerra. La necesidad de una acción de este tipo se confirmó con el apoyo de las academias, desde las que se veía necesario el comienzo de una gestión sobre el terreno de actividades que hasta el momento se realizaban de forma amateur (DONDIN-PAYRE, 1991: 242). La línea de actuación sigue un modelo ya planteado en las exploraciones de Morea y Egipto en el que la principal característica común será generar un conocimiento pluridisciplinar al servicio de la nación. Una ciencia clasificadora, normalizadora, meticulosa, que sirve a su vez de justificación de la ocupación militar (ORTEGA GÁLVEZ, 1996: 80). Como hemos visto esta definición coincide con lo expuesto hasta el momento sobre el panorama de la ocupación de Argelia. Sin embargo, la misión de Argelia presentará diferencias con las misiones anteriores, debido al aumento del control del conocimiento, la necesidad de favorecer la colonización y la vinculación directa del proyecto con la jerarquía militar. Con Argelia, en principio, asistimos a un proceso de colonización que modifica las experiencias anteriores de exploración, demandando una atención más exigente hacia los intereses de la nación francesa. El inicio de las actividades de la comisión de exploración coincidirá con la jefatura argelina de Bugeaud. Éste impulsa una acción de guerra total en la que el modelo romano se instituye definitivamente como el recurso oficial para guiar los pasos de la conquista y la colonización, ejemplificado en la imagen de los "soldat-paysans" (CARLIER, 1998: 151-152). A partir de este marco podríamos deducir unos condicionantes claros que delimitan los límites de posibilidad para el desarrollo de la tarea de producción del conocimiento. Sin embargo, el proceso que se inicia con la actividad sobre el terreno entre 1839 y 1842 y que continuaría durante años con las tareas de compilación, corrección y publicación, debe ser tratado como un fenómeno complejo y multidireccional, que, a pesar de contribuir a generar y sostener una serie de conceptos e

imágenes canónicas concernientes a la producción científica sobre el Magreb, también alojó interpretaciones y posturas que no se sometían exactamente al modelo oficial. Será la dinámica de este proceso y el desarrollo temporal dentro del medio académico y social de las ideas producidas en el marco de la exploración científica de Argelia la que determine la emergencia de algunos modelos hegemónicos.

De forma general, el proceso de creación de los treinta y siete volúmenes que corresponden a la obra *Exploration scientifique de l'Algérie…*, puede dividirse entre el trabajo sobre el terreno y la producción textual. Ambas tareas están sujetas a unos condicionantes propios que determinan el desarrollo de las diferentes ideas defendidas dentro de todo el proceso. A su vez, también cabe incluir (aunque suelen ser rechazados por algunos autores) determinados textos editados fuera de esta obra monumental, pero cuyo ámbito de producción fue la misma campaña de exploraciones desarrollada en territorio norteafricano o el resultado del estímulo que significó la expedición (OULD-BRAHAM, 2000: 62-63). Este último grupo de textos no estuvo condicionado por el control y revisión para la publicación del corpus que, con posterioridad a la misión argelina, se estableció desde el Ministerio de la Guerra, asistido por una comisión académica.

Por su parte, la tarea de exploración en el terreno está definida por algunos elementos que cabe tener en cuenta. El primero de ellos es el proyecto sobre el que se planteó la misión. El coronel Bory de Saint-Vincent dirige al Ministro de la Guerra una serie de recomendaciones(4) que pretendían servir como base para la organización de la expedición. Dentro del documento, observamos un uso del pasado como factor de la ocupación en los términos oficiales que hemos señalado. El comienzo del texto es toda una declaración de intenciones:

> *"Le but d'une commission scientifique est de réunir complètement, et dans la moins de temps possible, ce qui peut contribuer à faire bien connaître une contrée dont l'étude importe non seulement à la puissance qui ordonna l'exploration, mais encore à l'universalité du monde savant. Le passé doit être interrogé par elle autant que l'état présent des choses; des*

(4) Bory de Saint-Vincent, Jean-Baptiste Geneviève Marcellin. (1838?). *Note sur la commission exploratrice et scientifique d'Algérie.* Paris. Cosson.

> *collections de tout genre seront formées par ses soins; on n'y laissera rien échapper, les moindres faits ayant souvent leur importance et pouvant servir à remplir des lacunes demeurées entre ceux qu'on avait déjà, mais imparfaitement, observés; une commission scientifique enfin, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est faite pour élaborer les élémens [sic] d'un monument encyclopédique"*(5)

La eficacia será el elemento constante de este proyecto. Saint-Vincent, militar y director de la anterior exploración de Morea sigue el modelo iniciado en la misión en Egipto: conocer exhaustivamente el territorio en beneficio de la nación –incluidos sus eruditos–. Se propone una exploración pluridisciplinar, que tendrá encargados de las diferentes áreas del conocimiento. A pesar de estas intenciones universalistas, las experiencias de desacuerdo con los eruditos en la misión de Morea le hicieron ver la necesidad de aumentar el control militar de toda la tarea. Saint-Vincent propone una exploración en la que se cuente, dentro de lo posible, exclusivamente con militares. Piensa que es necesario un cuerpo de exploradores con un alto sentido de la subordinación. Por otro lado, los trabajos quedarán bajo la autoridad y el control exclusivo del gobierno –en este caso gestionado por el Ministerio de la Guerra– y la publicación será un ejemplo de la gloria de Francia y su gobierno. Este control será representado por el futuro director de la misión (él mismo). A su vez, indica las pautas a seguir en el desarrollo de las diferentes disciplinas. En general, todas deberán estar subordinadas a la Geografía y la Topografía que se tomarán como elementos de ordenación de toda la información. En realidad, el desarrollo posterior de la Exploración determinará una situación completamente diferente, esto es, la posición de la Geografía como ciencia auxiliar de la Historia (NORDMAN, 1996c: 183-183). Desgraciadamente para Bory de Saint-Vincent, el trabajo de campo que se desarrollará desde 1839 hasta 1842 (si bien a algunos miembros se les permitirá continuar hasta 1845), no se ajustará totalmente a sus recomendaciones. Pese a su voluntad de formar un cuerpo militar, el grado de participación civil es alto y la relación con las academias necesaria. Aún así, el nivel de desarrollo de las exploraciones sobre el terreno estuvo condicionado por las circunstancias de la ocupación. Se limita el acceso de los investigadores

(5) Bory de Saint-Vincent, op. cit. pag. 1.

a muchas zonas por el desarrollo de las operaciones militares. El control militar se hace patente en la forma de organización de la expedición: se impone un orden jerárquico y una disciplina militar. Pese a esto no dejará de haber ejemplos de cierta inadecuación a las normas (NORDMAN, 1996a: 136; LEPETIT, 1998: 110). La recogida de información se desarrollará atendiendo a estos condicionantes, según una exploración lineal del territorio, para luego elaborar una recomposición abstracta de los datos en un modelo de extensión espacial a partir de la cartografía elaborada.

Tras la exploración (1842), se inicia el proceso encaminado a la producción textual. Se pide a los miembros de la exploración que entreguen el material para el control previo a su publicación, que se convirtió en una tarea lenta y no exenta de contradicciones. Dependiendo de la ocupación de cada miembro, cada uno se encargará de elaborar materiales diferentes: desde conjuntos de láminas e inventarios, hasta monografías completas. El conjunto resultante –inmenso y heterogéneo– debía ser gestionado, teóricamente, por una nueva comisión científica integrada por los miembros de las academias y el Museo. Sin embargo, esta comisión no dejó de tener un carácter consultivo, situándose el verdadero ámbito de decisión en la persona del Ministro de la Guerra (NORDMAN, 1998: 85), lo que no dejará de producir situaciones paradójicas como veremos más adelante.

Todo esto nos sitúa ante un proceso de apropiación intelectual de un territorio con un patrocinio y unos objetivos claros desde las instancias oficiales, ligadas a la voluntad política e ideológica de ocupación del espacio argelino. Aún así, la dinámica de formación del conocimiento estuvo sometida a la complejidad de la tarea. Aquí trataremos de estudiar la forma en la que el estudio de la Antigüedad fue conformándose atendiendo a estas circunstancias, prestando atención a algunos ejemplos producidos a raíz de la experiencia exploradora, que, plantean una variabilidad en el discurso a pesar de situarse dentro de una misma voluntad colonial.

5. Exploración y Antigüedad

Para el análisis de la producción intelectual referida a la Antigüedad tomaremos como inicio el ejemplo que pretende mostrar el propio Bory de Saint-Vincent en su *Note…*, en la que señala el valor que para él, como representante de la instancia oficial debe tener esta disciplina dentro de la

misión. Dentro de su documento, la geografía antigua quedará completamente vinculada a los desarrollos de la geografía actual. Vemos que en lo concerniente al estudio de las antigüedades Saint-Vincent sostiene un pensamiento circunscrito a la forma oficial que vimos anteriormente. El objetivo será descubrir por qué el territorio del Norte de África ha cambiado tantas veces de dominadores, esto es, por qué en otros momentos ha fallado la colonización. Obviamente el ejemplo destacado será el de Roma. Dentro del apartado del estudio de los monumentos se indica que es inútil buscar las trazas del esplendor que se encontraba en la Roma misma. En el Norte de África solo se podrán encontrar ejemplos de arquitectura militar, que por otro lado, demuestra un enfoque militarista y reducido del pasado de la zona. Ordenación, militarismo, eficacia, estas son las pautas que según Saint-Vincent deben hacer "faire marcher la science sous l'égide de la guerre"(6)

Un resultado claro de la aplicación de la perspectiva oficial es el libro de Dureau de La Malle: *L'Algérie: histoire des guerres des Romains, des Byzantins et des Vandales*...(7). El subtítulo "Manuel Algérien" nos aporta alguna noción algo más concreta del objetivo de este texto. Justo al comienzo, el autor advierte que se trata de un libro pensado y escrito para los militares presentes en territorio argelino(8). Un pequeño manual, fácilmente transportable en el que se presenta una historia de las sucesivas ocupaciones del territorio en cuestión, se dan nociones de geografía y en definitiva se muestra el marco ideológico oficial emergente en el proceso de definición y justificación de la ocupación. No es de extrañar, por lo tanto, que dadas las características de este manual, el ejemplo de la colonización romana se presente como el modelo a seguir por Francia. La colonización romana se entiende como todo un éxito, explicado a partir de la lentitud con la que se desarrolló todo el proceso, percibido como el resultado de una acción consciente y calculada durante decenios. Esta política pretendía imponer una homogeneidad cultural, que conllevó el desarrollo de una sociedad completamente romanizada y mucho más prospera que la encontrada por los

(6) Bory de Saint-Vincent, op. cit. pag. 13.

(7) Dureau de La Malle, Adolphe. (1852). *L'Algérie: histoire des guerres des Romains, des Byzantins et des Vandales, accompagnée d'examens sur les moyens employés anciennement pour la conquête et la soumission de la portion de l'Afrique septentrionale nommée aujourd'hui l'Algérie*. Paris. Firmin-Didot Frères.

(8) Dureau de La Malle, op. cit. «Avertissement».

franceses tras la dominación del Islam[9]. Los reyes mauritanos se dibujan como simples marionetas al servicio de Roma y las tribus de Mauros y Gétulos se califican de "bètes sauvages des déserts africains"[10]. Se presenta así el beneficio que Roma supuso, por lo que Francia no debe abandonar el esfuerzo de la conquista. El autor invocará al más puro estilo oficial: "Que l'expérience des siècles passés nous guide et nous instruise!"[11].

El resultado de la instrucción dada a los militares para valorar la Antigüedad no siempre dará los resultados esperados. Uno de los miembros civiles de la comisión será Amable Ravoisié, arquitecto encargado de la sección de bellas artes, arquitectura y escultura. Éste señalará con frecuencia en sus escritos el control al que le someten los militares y la destrucción de monumentos que estos provocan durante sus intervenciones u ocupaciones, ejemplo de las limitaciones que las circunstancias bélicas planteaban al acceso a la información en el terreno. Esto le llevará a una marcha de recopilación de datos a fin de documentar todo lo posible antes de su desaparición. Aún así, el enfoque que Ravoisié otorga a su investigación, a pesar de un interés por los ejemplos de arquitectura árabe, esta guiado por las pautas de la academia y su relación con la instancia militar. Como muestra de esta tendencia, favorecerá el estudio de los monumentos romanos a partir de las necesidades de la colonización. Por otro lado, la restauración de monumentos como forma de dignificar la empresa sigue la idea de la definición y justificación de la acción francesa en el pasado[12].

Otro de los responsables del estudio de las antigüedades dentro de la comisión será el capitán Adolphe Delamare encargado de la sección de arqueología y que tendrá frecuentes problemas con Ravoisié por la coincidencia de atribuciones. Delamare, militar con un interés claro por la antigüedad será integrado en la comisión con el objetivo de realizar dibujos de todos los elementos interesantes atribuibles a la Antigüedad. El trabajo exhaustivo que realizó, en especial en el área de la epigrafía, formará la base del monopolio francés de la epigrafía latina norteafricana. La recopilación obsesiva de evidencias tendrá como marco la necesidad de generar una imagen unitaria del

(9) Dureau de La Malle, op. cit. pags. I-IX.
(10) Dureau de La Malle, op. cit. pags. VI-VII.
(11) Dureau de La Malle, op. cit. pag. X.
(12) Para todo esto ver: OULEBSIR, 1998b.

mediterráneo basada en la época antigua. Su tendencia es construir un "espacio mediterráneo" de relación entre Argelia y Francia a partir de lo romano (DONDIN-PAYRE, 1998: 238). Esta postura no evitará que incluya en su recopilación elementos de tradición árabe o incluso de la epigrafía líbica(13).

Aparte del estudio directo de las antigüedades y monumentos, el uso del pasado se aprecia en los estudios sobre historia y sociedad de otros miembros de la comisión. Ernest Carette centra su estudio, con Auguste Warnier, en la descripción geográfica, social e histórica de Argelia. El capitán Carette planteará tanto el análisis de conjunto como de ámbitos particulares, en concreto la Kabilia, haciendo una distinción de lo amazige centrada fundamentalmente en la lengua (NORDMAN, 2004), que resultará especialmente atractiva para centrar los estudios de la sociedad y que continuará de forma fructífera Hanoteau (MERCIER, 1954: 325-326). Como resultado de sus estudios Carette publica *Études sur les routes suivies par les Arabes dans la partie méridionale de l'Algérie et de la Régence de Tunis* (1844), *Études sur la Kabylie* (1848), así como *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie* (1853). En estas obras el centro de atención se desplaza del ubicuo pasado romano y se dirige al origen y desarrollo de la organización y la dinámica social indígena. Esta llamada de atención sobre lo indígena se construye a partir de una visión esencialista y originista del pasado. Señalaremos que no deja de ser arriesgado considerar formas autóctonas unívocas. El discurso planteado sigue, a partir de la utilización de lo indígena, una línea de conocimiento que favorezca la comprensión de lo nativo para su mejor administración y control.

En *Recherches sur l'origine…*, la exposición sobre los orígenes de los pueblos indígenas toma como fuente los estudios de los autores clásicos y árabes. A partir de aquí se construye un discurso de valorización de lo indígena expuesto claramente en la consideración hacia su cultura material y plantea una imagen crítica de la presencia romana:

(13) Ver ejemplos en: Delamare, Adolphe Hedwige Alphonse. (1850). *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, 1843, 1844 et 1845: archéologie*. Paris. Impr. Nationale. Planchas Nº 8 y 186.

> *"Il fournit un témoignage irrécusable de l'état de l'architecture chez les peuples africains de l'antiquité, chez ces peuples traités si dédaigneusement par le peuple romain, auquel ils ont cependant résisté et survécu"*(14)

Crítica de la presencia romana y valorización de lo autóctono. La defensa de una imagen negativa de la colonización romana y de la desigualdad entre ésta y la experiencia francesa pudieron hacer que el trabajo sobre la colonización romana que se le encargó años más tarde, durante el gobierno argelino de Randon, no viese la luz (FRÉMEAUX, 1984: 34-35; LORCIN, 2002: 309). Pese a un enfoque descentralizado del modelo general, la base de la postura es una consideración limitada de los procesos sociales de la Antigüedad. Su caracterización de la división esencial de los pueblos de la zona en nómadas y sedentarios, heredera de los planteamientos de los autores de la Antigüedad, es el resultado de una visión esencialista defendida abiertamente por él:

> *"L'hypothèse la plus raisonnable, en effet, est celle qui suppose, dans chaque pays, l'existence d'une race d'hommes antérieure à l'origine de toutes les traditions; cette race peut se modifier plus ou moins profondément dans la suite des siècles; mais ni le renouvellement périodique et régulier des générations, ni les bouleversements accidentels qui viennent l'atteindre, ne peuvent faire disparaître certains traits caractéristiques qui, à toutes les époques, reproduisent, sauf quelques nuances, l'expression du type originel"*(15)

Esta consideración de lo autóctono dentro de una cierta inmutabilidad no deja de estar modelada por un idealismo determinista. Este determinismo se aprecia incluso en la defensa de una inevitabilidad a la hora del estudio de la distribución de los colonizadores anteriores. Romanos y árabes ocuparán diferentes ámbitos geográficos que equivalen a las zonas de desarrollo

(14) Carette, Antoine Ernest Hippolyte. (1853). *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie.* Paris. Impr. Impériale. Pag. 5.

(15) Carette, op. cit. Pag. 25.

inevitable de nómadas y sedentarios(16). Así los romanos se asentarán en la zona sedentaria y los árabes en la nómada como supuestamente les corresponde. Determinismo, esencialismo y obsesión por lo originario son expresiones de una visión del pasado centrada en lo indígena reducida a aspectos abstractos que no deja de tener repercusión hasta nuestros días(17).

Quizás nos pueda parecer que este indigenismo se aleja de elementos que lo hagan participe de los mecanismos de justificación que hemos visto para el caso del modelo romano. Sin embargo, el recurso a lo indígena de forma esencial y univoca lleva a Carette a hacer un paralelismo entre el pueblo amazige y el franco(18). Este paralelismo se acerca a la utilización de un supuesto origen indoeuropeo de las poblaciones norteafricanas dentro de una voluntad asimilacionista para la justificación de la empresa colonial (DECRET, F., FANTAR, M., 1998: 34). Una línea de pensamiento alejada del modelo principal defendido, esto es, el romano, pero que no deja de mostrar relación con la empresa encargada. Será una forma de vinculación asimilacionista, relacionada con la proyección en el pasado de una imagen unitaria del Mediterráneo. La pertenencia de Carette al movimiento saintsimoniano parece que define en cierta forma, su posición asimilacionista. La llamada "religión saintsimoniana" defendía una integración de Occidente con Oriente, con un sentido espiritual de comunidad y una voluntad práctica de creación de un espacio mediterráneo de intercambio comercial y de aplicación masiva de la técnica (TEMIME, 2002: 37-39). Precisamente otro miembro de la comisión de exploración, Prosper Enfantin, era el líder de este movimiento. Encargado de los trabajos sobre etnografía, costumbres e instituciones, con una experiencia reconocida en Egipto, se convertirá en el principal rival del director de la comisión, Bory de Saint-Vincent, el cual ya en su *Note*... llama la atención sobre el riesgo que para él representa "l'affiliation à certaines sectes"(19), posiblemente refiriéndose a los saintsimonianos. Enfantin impulsará una política de colonización que pretenderá "convertir la expedición en un proyecto más amplio de proyección franco-árabe en África" e "instaurar una experiencia de

(16) Carette, op. cit. Pag. 14.

(17) Una exposición clara de estos principios en una fecha más próxima la encontramos en: CAMPS, 1994.

(18) Carette, op. cit. Pag. 26.

(19) Bory de Saint-Vincent, op. cit. pag. 5.

colonización "socialista" (ORTEGA GÁLVEZ, 1996: 83). Dentro del pensamiento saintsimoniano, muy influyente en la Francia del momento, Enfantin tampoco dejará de utilizar la Antigüedad como elemento de construcción de una política. A pesar de que algunos autores consideran el caso de Enfantin como anómalo e incluso llegan a plantear el no considerarlo como miembro de la comisión (NORDMAN, 1998: 77), pensamos que su caso es un resultado de la propia dinámica de la comisión y por lo tanto debe ser integrado dentro del análisis. En su obra *Colonisation de l'Algérie* (1843), Enfantin, al fin y al cabo, presenta un proyecto de colonización de Argelia que sirve como base de justificación de la ocupación. La forma de legitimar la presencia francesa en el Norte de África es llevar a cabo una colonización efectiva caracterizada por una asociación estrecha entre lo autóctono y lo colonial. Para esto, es necesario asegurar la dominación a partir de la fuerza militar para luego ir situando un gobierno civil que se encargue de regular la adaptación mutua de las dos partes (colonizador-colonizado). Una política de asimilación que también incluirá un uso del pasado. En este caso, la experiencia de las colonizaciones anteriores a la llegada francesa es analizada con el fin de resolver la mejor forma de aplicación de la ocupación. Enfantin utiliza el análisis de los anteriores modelos de colonización para negar su validez y justificar la alternativa propuesta por él. En especial el modelo romano es objeto de una crítica directa basada en el carácter cerrado y de división social entre colonizadores y colonizados[(20)]. Así el grado de romanización entendido como mezcla "racial" se considera mínimo, a raíz de una imagen de la ocupación romana desvinculada del contacto directo con la población autóctona. Por lo tanto, Enfantin recurre a los ejemplos de la Antigüedad como forma de afirmar la legitimidad de una colonización francesa de corte saintsimoniano. Negando el resultado de los ejemplos de periodos anteriores, elabora el discurso sobre la idoneidad de afirmar una presencia francesa basada en la integración de los dos elementos que forman parte del contacto. Como vemos, este autor niega el modelo oficial que busca el ejemplo en lo romano y plantea una colonización en otros términos, propuesta que también defenderá Carette.

Las formas de entender la acción francesa en Argelia produjeron una tendencia a interpretar una imagen unitaria del Mediterráneo que ya hemos visto

(20) Enfantin, Barthélémy Prosper. (1843). *Colonisation de l'Algérie.* Paris. P. Bertrand. Pag. 25.

en alguno de los autores y que también tuvo su reflejo en miembros más afines al modelo oficial. Será el propio Bory de Saint-Vincent uno de los que tiendan a formar un conocimiento en este sentido. En sus escritos se dibuja un cambio de consideración del mar Mediterráneo como elemento constitutivo exclusivo de Europa y de su historia hacia una idea de integración y continuidad de la naturaleza biológica en ambas orillas. Asistimos a la generación de una representación de unidad geográfico-física mediterránea en relación a un interés geopolítico y económico (SINARELLIS, 1998: 310). Este cambio de consideración tendrá como eje de transformación sus propias investigaciones en Argelia durante la campaña de exploración, y se reafirma por sus conclusiones a partir del estudio antropológico. El estudio que emprendió dentro de esta disciplina se basaba sobre todo en su consideración eminentemente física de las clasificaciones humanas en especial a partir del estudio de los cráneos. Aquí también observamos un cambio de consideración tras la experiencia argelina, que se inserta en un debate académico en el que el desacuerdo era la constante. Bory de Saint-Vincent, en principio, defiende un origen común de los pueblos del Norte de África en el que la raza árabe es el elemento base que se divide en adámicos al este y atlantes al oeste, Canarias y Península Ibérica. Tras la exploración, cambiará de parecer. Niega el origen común y distingue tres tipos humanos: árabes, etiopes y atlantes, de los cuales estos últimos serían el verdadero pueblo autóctono. De esta forma, por un lado establece un llamado "inventario de la diferencia" (NORDMAN, 1996a: 139), mientras que por otro al seleccionar un ejemplo de pureza de lo atlante en lo amazige y proponer un origen común de este pueblo y el celta, dibuja una unidad étnica a ambos lados de ese espacio unitario mediterráneo. Este interés asimilacionista coincide con una voluntad de justificación de la ocupación militar (THOMSON, 1998: 285-287).

Vemos que el desarrollo de las ideas en estos años no solo incluía el modelo romano que se planteó como clave en los comienzos del proyecto de exploración desde la instancia oficial. También se desarrollo un enfoque que situaba el punto de comparación en lo indígena y que le atribuía las virtudes historiográficas necesarias para la asimilación. Esta línea elabora un pensamiento que contribuye a la formación del llamado "mito kabilio", basado en una visión binaria que ya contaba con contribuciones previas al inicio de la conquista pero que, con las aportaciones de la exploración y la dinámica de la

formación del conocimiento, irán determinando un grado mayor de sistematización del "mito", que tiende a desvincularse de los objetivos de la colonización y se transforma en un marco simbólico que incluso determinará las políticas a pequeña escala (MAHÉ, 2001: 148-150). Así, a pesar del diferente enfoque, las dos posturas (modelo romano/modelo indígena), no dejan de ser representantes de un pensamiento colonial ambivalente en el que ambas posiciones tienden a justificar la misma situación. Las dos perspectivas adquieren una base de intelectualización en este periodo y continuarán su desarrollo durante los años siguientes.

6. Continuación de los modelos

El modelo romano no dejará de ser la base de una guía para la colonización, sobre todo a partir del momento en el que se completa la conquista y se hace necesario poner toda la atención en la gestión de la colonización. La manifestación de una permanencia del modelo romano se muestra en la enorme importancia que las sociedades eruditas de estudio formadas a partir de mediados de siglo otorgan a la arqueología y a la historia de la antigüedad clásica. A finales de siglo se produce el aumento del número y entidad de las excavaciones arqueológicas, en las que el pasado romano fue la verdadera estrella, privilegiando, además, los ámbitos urbanos públicos y los ejemplos grandiosos desde una percepción de Argelia integrada en Francia que sitúa los monumentos dentro del conjunto del patrimonio francés. Esto coincide con el desarrollo de la idea del "Africa Latina" que recogía la línea de pensamiento del modelo romano. Louis Bertrand se encargaría de recoger este legado y reelaborarlo a partir de la influencia que le supusieron los escritos del Cardenal Lavigerie sobre la analogía entre el África romana y el África cristiana y la necesidad de una re-cristianización. Bertrand presentará una idea esencialista del Norte de África centrado en la herencia latina. Roma será el elemento de exaltación de lo norteafricano. Construcción que tendrá una repercusión importante en la conformación de una identidad asociada a la presencia francesa en Argelia, a la regeneración de Francia para sobreponerse a la supuesta "decadencia de las razas latinas" dentro del clima de competitividad internacional y exacerbación colonial de fin de siglo (CARRERAS ARES, 2000: 282; LORCIN, 2002: 319).

En cuanto a las ideas centradas en la figura del indígena, se desarrollaron

manteniendo como base una separación de lo árabe y lo bereber(21). Lo verdaderamente indígena se considera encarnado en lo bereber, que sería la representación de la esencia inalterada del Norte de África. La lengua actúa de elemento confirmador de este modelo esencialista, que se verá acompañada por la organización social que se define por las constantes de autarquía, ausencia de jefes, e igualitarismo. Un modelo de indígena que ofrece una imagen asimilable históricamente con Francia desde un pensamiento fuertemente evolucionista. y que se convierte en otra corriente intelectual válida y efectiva desde un pensamiento colonial que requiere justificar una ocupación. Pocos años después de la publicación de la última obra del corpus de la Comisión (1867), Ernest Renan escribe un texto(22) en el que daba noticia de la publicación de la trascendental obra de Hanoteau y Letourneux *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1873) en la que se continúan los paradigmas de laicidad de lo bereber opuesto a lo árabe, y el valor del sistema jurídico consuetudinario, privilegiando la parte del ámbito público y negando en cierta forma el aspecto privado (MAHÉ, 2003: IV-V), desde una voluntad de conocimiento de lo indígena como forma de sistematizar la colonización (MOUSSAOUI, 2005: 97). En su "compte rendu", Renan hace un balance de la investigación sobre lo bereber hasta la fecha. Curiosamente dentro del título se incluye la referencia a "Exploration scientifique de l'Algérie" lo que puede darnos una idea de la repercusión que el proyecto iniciado varias décadas antes continuaba teniendo en el ámbito intelectual. Renan, recoge la noción de Hanoteau y Letourneux de una democracia "instintiva" dentro de las sociedades bereberes y plantea una democracia espontánea que somete al individuo al grupo aquejado de un enfrentamiento constante. Concluye que han sido exclusivamente los grandes estados europeos los que han desarrollado una libertad individual. En cierta forma, a partir de este esquema mantiene una base asimilacionista, esto es, de paralelo entre la sociedad bereber y la francesa por su capacidad democrática, pero mantiene la necesidad de intervenir en ella con el fin de instituir la libertad individual y el estado que les falta.

Por su parte Emile Masqueray, como resultado de los viajes que

(21) Mantenemos aquí el término utilizado con mayor frecuencia por los autores del periodo que analizamos.

(22) RENAN, Ernest. (1873). «La société berbère. Exploration scientifique de l'Algérie». *Revue des deux mondes*. 138-157.

emprendió por las zonas montañosas de Argelia, presentará un modelo sobre lo bereber diferente, que en algunos aspectos se considera no ha perdido actualidad(23), aunque se encuentre perfectamente asentado en la tradición de pensamiento que le precedió. Masqueray reelabora el esquema presentado por Fustel de Coulanges sobre el desarrollo evolutivo de la sociedad desde la familia al estado a partir de un fenómeno de agregación fundado en las prácticas y creencias religiosas. La propuesta de Masqueray, centrada en una descripción de la sociedad bereber que estudió, planteaba un esquema igual de agregación hacia el estado, pero sitúa al individuo y no a la familia como elemento constitutivo de la cohesión. La religión pasa a ser resultado de la cohesión social y no al contrario. Plantea la sociedad bereber de su época como una forma social semejante a la que hubo en la sociedad romana arcaica, desde un pensamiento evolucionista que sitúa la sociedad romana dentro de una alteridad comparable a la bereber. La base cultural indígena, junto con los elementos de romanidad adquiridos durante el periodo de ocupación romana, formarían la base de una sociedad comparable a la primitiva europea tras la eliminación de los elementos arabo-islámicos que considera superfluos(24). En principio parece una integración de los dos modelos de justificación que hemos estado viendo (romano e indígena-asimilacionista); sin embargo, la aportación de Masqueray no deja de presentar contradicciones y estar conformado por una voluntad de negación de lo árabe, una tendencia indigenista-asimilacionista y su propia formación clásica, proyectando elementos de una voluntad de justificación e intervención colonial (DAKHLIA, 1998: 449-452; GELLNER, 1998: 49).

7. Sobre la variabilidad

Ante el panorama presentado, cabría plantearse el porqué de una variabilidad tal dentro del propio discurso, teniendo en cuenta que desde el comienzo de las acciones del Ministerio de la Guerra encaminadas a impulsar un estudio de la Antigüedad del Norte de África apreciamos una defensa clara del modelo romano. Para intentar responder a esta cuestión debemos tener presentes los condicionantes que definieron el proyecto llevado a cabo.

(23) MASQUERAY, Emile. (1886). *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie: Kabyles du Djurjura, Chaouïa de l'Aouras, Beni Mzab*. Paris. Ernest Leroux.

(24) MASQUERAY, Emile. (1876). «Voyage dans l'Aouras. Études historiques». *Bulletin de la Société de Géographie de Paris.* Série VI, T. XII. 39-58. En concreto pags. 42 y 48.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que, pese a la inclusión de las academias dentro del proyecto impulsado por el Ministerio de la Guerra, los informes presentados desde éstas para la definición de una línea de actuación manifestaron desde el comienzo la necesidad de ampliar el marco de estudio propuesto por los representantes del Ministerio. Ya dentro del proyecto de la Exploración, las primeras intenciones, expresadas por Bory de Saint Vincent, de formar un equipo compuesto exclusivamente por militares, sometidos a una jerarquía fuerte y que defendiesen un estudio circunscrito al programa oficial, no llegaron a hacerse realidad, quizás debido a la presiones desde el ámbito académico y otros círculos de interés. El grupo de exploradores estuvo compuesto tanto por civiles como por militares y daba muestras de un grado elevado de heterogeneidad en los perfiles y planteamientos de cada uno de los miembros, que incluso elimina una imagen de trabajo en equipo (NORDMAN, 1996a: 132). A su vez, pese a que el grado de control del ejército, o del propio director, sobre las actividades en el terreno pudiese parecer elevado, se han confirmado situaciones en las que este control no consiguió mantener el orden proyectado (NORDMAN, 1996a: 136; LEPETIT, 1998: 106).

Tras los resultados obtenidos se inicia el trabajo de elaboración textual, que abre un largo proceso en el que el resultado final se afirmaba tras el paso por diferentes ámbitos de elaboración y reelaboración: autor, comisión de publicación, Ministerio. Pese a que algunos investigadores defienden una situación de control casi absoluto desde el Ministerio (NORDMAN, 1998: 85), otros piensan que el control por parte del estamento militar fue mucho más limitado (LEPETIT, 1998: 108). Pensamos que esta última interpretación puede ser más acertada, considerando que el verdadero control de la publicación se realizó por la propia dinámica de una situación de elaboración colectiva. Por otro lado, incluso en los momentos en los que desde el Ministerio se ejerció un control directo de la publicación el resultado podía ser tan paradójico como la publicación de la obra de Carette *Études sur les routes suivies par les arabes*...(1844) de forma prácticamente inmediata, sin pasar por el control de la comisión (NORDMAN, 1998: 87). Esta publicación automática es uno de los ejemplos que ilustran una voluntad desde el Ministerio de dar prioridad a los estudios de Geografía e Historia, con el objetivo de aprovechar sus posibilidades de justificación inmediatamente, a pesar de que planteamientos como el de Carette no se correspondían con el modelo romano proyectado en un primer

momento.

Vemos así unas condiciones de producción del conocimiento que determinan un marco en el que se van desarrollando unos discursos sobre la Antigüedad que no siempre mantienen posturas de rechazo o destrucción y que se corresponden al desarrollo producido en otras ciencias sociales (PROVANSAL, 2002: 171-172). Estos ejemplos de utilización de la Antigüedad dentro de la comisión de exploración científica de Argelia ilustran la forma en la que el discurso general incluía dentro de sí un cierto nivel de variabilidad sin dejar de dirigirse a un fin común. Parece evidente que la elaboración de conocimiento como producto social se caracteriza por un elevado nivel de complejidad. La forma en la que el discurso generado dentro de una disciplina debe ser analizado es, sin duda, atendiendo a este carácter. Como vemos, la utilización del pasado en Argelia está determinada por los condicionantes de la ocupación y la herencia de conocimiento. A partir de ese punto, la generación de los modelos se vincula a su vez con posturas variables que deben ser tenidas en cuenta a la hora de su sistematización. En el caso de la comisión de exploración asistimos a un modelo proyectado desde la instancia militar que lo organiza y el ámbito académico que participa en la elaboración. Las posturas dentro del discurso se generan dentro de este marco. Modelo romano, negación de éste, desprecio por la sociedad autóctona, valorización de lo indígena, son formas excluyentes pero generadas a partir de una misma situación y que implican la defensa de un mismo proyecto, la colonización.

Hemos visto que la ambivalencia generada por el discurso sobre el pasado expresada en una fórmula de acercamiento o alejamiento al objeto de estudio es la base de las diferencias que observamos. La consideración de lo indígena puede plantearse desde un acercamiento-asimilación o un alejamiento-exclusión. De igual forma ocurre con la utilización de experiencias anteriores de colonización, representada por una forma de acercamiento-identificación o alejamiento-superación. Es evidente que este pensamiento puede darse en mayor o menor grado. Sin embargo, parece que todas las aportaciones están vinculadas por un mismo sentido de la utilización del pasado como factor de la colonización. Los discursos individuales, a pesar de valorizar elementos diferentes dentro del pasado tienen en común la elección de cada uno de ellos como forma de elaborar un discurso que favorezca la colonización. Adorar la imagen de Roma o valorizar ciegamente al indígena no dejan de ser

construcciones generadas dentro de una dinámica intelectual que tiende a justificar su propio papel. Quizás lo más alarmante sea que esta idealización de las sociedades impulsa nuestra forma de entender el pasado en la actualidad.

***

BIBLIOGRAFÍA

BOËTSCH, Gilles. (2003). "Sciences, savants et colonies". *Culture coloniale. La France conquise par son Empire*. BLANCHARD, P. LEMAIRE, S. (coors.). Paris. Éditions Autrement. 55-66.

CAMPS, Gabriel. (1994). "Los bereberes, ¿mito o realidad?". *Las culturas del Magreb*. ROQUE, M. À. (ed.). Madrid. Agencia Española de Cooperación Internacional. 91-117.

CARLIER, Omar. (1998). "L'espace et le temps, la recomposition du lien social: l'Algérie de 1830 à 1930". *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit.* DAKHLIA, J. (coor.). Arles. Actes Sud. 149-224.

CARRERAS ARES, Juan José. (2000). "El colonialismo de fin de siglo". *Razón de Historia. Estudios de historiografía*. CARRERAS ARES, J. J. Madrid. Marcial Pons. 259-292.

DAKHLIA, Jocelyne. (1998). "Masqueray au Maghreb et l'antiquité de la cité". *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit.* DAKHLIA, J. (coor.). Arles. Actes Sud. 431-458.

DECRET, François, FANTAR, Mhamed. (1998). *L´Afrique du Nord dans l´Antiquité*. Paris. Éditions Payot.

DONDIN-PAYRE, Monique. (1991). "Une institution méconnue: la Commission d'exploration scientifique de l'Algérie". *L'Africa Romana. Atti dell'VIII convegno di studio, Cagliari, 14-16 décembre 1990*. MASTINO, A. (Dir.). Sassari. Ed. Gallizi. 239-252.

DONDIN-PAYRE, Monique. (1998). "La production d´images sur l´espace méditerranéen dans la commission d´exploration scientifique d´Algérie. Les dessins du Capitaine Delamare". *L´invention scientifique de la méditerranée: Egypto, Morée, Algérie.* BOURGUET, M. N., LEPETIT,

B., NORDMAN, D., SINARELLIS, M. (Dirs.). Paris. Editions de l'EHESS. 223-238.

DONDIN-PAYRE, Monique. (2001). "Une étape méconnue de l'histoire du Tombeau de la Chrétienne. Les premières fouilles (1855-1856)". *Vbique amici. Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère.* Montpellier. Université Paul-Valéry-CERCAM. 87-99.

FEVRIER, Paul Albert. (1989). *Approches du Maghreb romain*. Aix-en-Provence. Edisud. Vol. I.

FRÉMEAUX, J. (1984). "Souvenirs de Rome et présence française au Maghreb: essai d´investigation". *Connaissance du Maghreb: sciences sociales et colonisation.* VATIN, J. C. (Coord.) Paris. Editions du CNRS. 29-46.

GELLNER, Ernest. (1998). "Las raíces de la cohesión". *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. GELLNER, E. Barcelona. Gedisa. 40-57.

GOFF, Barbara. (2005). "Introduction". *Classics and colonialism*. GOFF, B. (ed.). Londres. Duckworth. 1-24.

GRAN-AYMERICH, Ève. (2001). *El nacimiento de la arqueología moderna 1798-1945*. Zaragoza. Prensas Universitarias de Zaragoza.

LAROUI, Abdallah. (1994). *Historia del Magreb: desde los orígenes hasta el despertar magrebí: un ensayo interpretativo*. Madrid. MAPFRE.

LAROUI, Abdallah. (2001). "La colonisation en perspective". *Esquisses historiques.* LAROUI, A. Casablanca. Centre Culturel Arabe. 2ª edición. 161-170.

LEPETIT, Bernard. (1998). "Missions scientifiques et expéditions militaires: remarques sur leurs modalités d'articulation". *L´invention scientifique de la méditerranée: Egypte, Morée, Algérie.* BOURGUET, M.N., LEPETIT, B., NORDMAN, D., SINARELLIS, M. (Dir). Paris. Editions de l'EHESS. 97-116.

LORCIN, Patricia M. E. (2002). "Rome and France in Africa: Recovering Colonial Algeria's Latin Past". *French Historical Studies.* Vol. 25, Nº 2. 295-329.

LUCAS, Philippe, VATIN, Jean-Claude. (1975). *L'Algérie des anthropologues*. Paris. F. Maspéro.

MAHÉ, Alain. (2001). *Histoire de la Grande Kabylie, XIXe-XXe siècles: anthropologie historique du lien social dans les communautés*

villageoises. Alger. Bouchène.

MAHÉ, Alain. (2003). "Entre les moeurs et le droit: les coutumes. Remarques introductives à La Kabylie et les coutumes kabyles". *La Kabylie et les coutumes kabyles.* HANOTEAU, A., LETOURNEUX, A. Paris. Editions Bouchene. Reedición de la segunda edición de 1893.

MERCIER, Gustave. (1954). *L´exploration scientifique de l´Algérie*. Paris. Maisonneuve.

MOUSSAOUI, Abderrahmane. (2005). "L'anthropologie en Algérie: le poids du passé". *Prologues. Revue maghrébine du livre*. Nº 32. 96-101.

NORDMAN, Daniel. (1996a). "Mission de savants et occupation: l'Exploration Scientifique de l'Algerie (vers 1840-vers 1860)". *Profils du Maghreb. Frontières, figures et territoires (XVIIIe-XXe siècle).* NORDMAN, D. Rabat. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. 129-140.

NORDMAN, Daniel. (1996b). "Problématique historique: des frontières d'Europe aux frontières du Maghreb (XIXe siecle) ". *Profils du Maghreb. Frontières, figures et territoires (XVIIIe-XXe siècle).* NORDMAN, D. Rabat. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. 25-39.

NORDMAN, Daniel. (1996c). "Science géographique française et expansion coloniale en Afrique du Nord au XIXe siècle". *Profils du Maghreb. Frontières, figures et territoires (XVIIIe-XXe siècle).* NORDMAN, D. Rabat. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. 181-206.

NORDMAN, Daniel. (1998). "L'exploration scientifique de l'Algerie: le terrain et le texte". *L´invention scientifique de la méditerranée: Egypte, Morée, Algérie.* BOURGUET, M.N., LEPETIT, B., NORDMAN, D., SINARELLIS, M. (Dir). Paris. Editions de l'EHESS. 71-95.

NORDMAN, Daniel. (2004). "Un saint-simonien et les Berbères: Antoine Ernest Carette". *Actas del congreso internacional: Historiografía de los bereberes desde la Antigüedad hasta nuestros días.* Madrid. Casa de Velázquez. (En prensa).

ORTEGA GÁLVEZ, Maria Luisa. (1996). "La construcción científica del mediterráneo: las expediciones francesas a Egipto, Morea y Argelia". *Hispania.* LVI/1, Nº 192. 77-92.

OULD-BRAHAM, Ouahmi. (2000). "Les études linguistiques berbères en Europe (années 1795-1844)". *Études et documents berbères*. Nº 18. 5-85.

OULEBSIR, Nabila. (1998a). "Du politique a l'esthétique. L'architecture néo-

mauresque a Alger". *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit.* DAKHLIA, J. (coor.). Arles. Actes Sud. 299-321.

OULEBSIR, Nabila. (1998b). "Les relevés d´architecture d´Amable Ravoisié". *L´invention scientifique de la méditerranée: Egypte, Morée, Algérie.* BOURGUET, M.N., LEPETIT, B., NORDMAN, D., SINARELLIS, M. (Dirs.). Paris. Editions de l'EHESS. 239-271.

PROST, Antoine. (2001). "Las historia en la sociedad francesa de los siglos XIX y XX". *Doce lecciones sobre la Historia.* PROST, A. Madrid. Frónesis-Cátedra. 24-44.

PROVANSAL, Danielle. (2002). "Ethnologues 'sur le tas' o la etnología de expresión francesa en el Magreb". *Antropología y antropólogos en Marruecos*. RAMÍREZ, Á., LÓPEZ GARCÍA, B. (eds.). Barcelona. Bellaterra. 171-185.

SINARELLIS, Maroula. (1998). "Bory de Saint-Vincent et la géographie méditerranéenne". *L´invention scientifique de la méditerranée: Egypte, Morée, Algérie.* BOURGUET, M.N., LEPETIT, B., NORDMAN, D., SINARELLIS, M. (Dir). Paris. Editions de l'EHESS. 299-310.

STORA, Benjamin. (2004). *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954).* Paris. La Découverte.

TEMIME, Émile. (2002). *Un rêve méditerranéen. Des saint-simoniens aux intellectuels des années trente*. Arles. Actes du Sud.

THOMSON, Ann. (1998). "Bory de Saint-Vincent et l'anthropologie de la Méditerranée". *L´invention scientifique de la méditerranée: Egypte, Morée, Algérie.* BOURGUET, M.N., LEPETIT, B., NORDMAN, D., SINARELLIS, M. (Dir). Paris. Editions de l'EHESS. 273-287.

TRADUCCIONES DE LITERATURA ÁRABE AL ESPAÑOL 2001-2005[1]

M. Luz **COMENDADOR***
Gonzalo **FERNÁNDEZ PARRILLA***
Universidad de Castilla-La Mancha

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 69-77]

Resumen: Recorrido bibliográfico por la traducción al español de literatura árabe entre los años 2001 y 2005 con comentarios sobre la evolución del mercado editorial, los autores elegidos, países de procedencia, género y traductores.

Palabras clave: Literatura árabe. Traducción al español. Bibliografía.

Abstract: Bibliographical review of translation from Arabic into Spanish between 2001 and 2005. Evolution of the publishing market, authors, countries, genres and translators.

Key words: Arabic Literature. Translation into Spanish. Bibliography.

En los cuatro últimos años, acontecimientos de enorme trascendencia en la escena internacional han hecho que las miradas se vuelvan de nuevo con intensidad hacia los países árabes e islámicos. Acontecimientos que han tenido también su reflejo en el mundo editorial español. Son tantos los títulos que

(1) Los datos bibliográficos han sido tomados de las bases ISBN del Ministerio de Cultura español, de Index Translationum de la UNESCO y de catálogos comerciales. Aunque hemos intentado recopilar la mayor información posible, es probable que falten datos.

* Escuela de Traductores de Toledo. E-mail: luz.comendador@uclm.es

* Escuela de Traductores de Toledo. E-mail: gonzalo.fdez@uclm.es

abordan el islam y los diversos aspectos de los encuentros, desencuentros y debates entre "oriente" y "occidente" escritos por autores europeos y norteamericanos que, frente a esa abundancia, resultan llamativamente escasas las traducciones de autores árabes y/o musulmanes sea cual sea su lengua de escritura. El desequilibrio revela una vez más la insuficiencia y debilidad de los cauces de comunicación, contacto y conocimiento.

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 y el 11 de Marzo de 2004, las guerras de Irak y Afganistán o la llegada de inmigrantes a Europa han situado en primer plano el interés editorial por asuntos como el terrorismo, las relaciones internacionales o los aspectos socio-políticos de la inmigración, dejando relegada la literatura y las cuestiones culturales a un segundo plano, con una creciente presencia de la óptica religiosa en los debates y los análisis.

En lo que se refiere a la traducción de literatura escrita por autores árabes, se mantiene la presencia creciente de la literatura francófona y anglófona que llega avalada por su recepción anterior en otros mercados europeos. Así, aumenta la producción de escritores en lengua francesa bien conocidos, como los marroquíes Fátima Mernissi(2), Tahar Ben Jelloun(3) o Abdellatif Laabi(4); el argelino Yasmina Khadra(5) sigue abriéndose mercado en España con sus novelas policíacas; y se introducen nombres nuevos como el argelino Amin Zaoui (6) –director de la Biblioteca Nacional, cuyas primeras obras no traducidas estaban escritas en árabe– o el francés Azzouz Begag(7), representante de la nueva literatura *beure* en Francia. Más escasa, pero también creciente, es la llegada de autores cuya escritura original es el inglés. En este ámbito se ha mantenido Edward Said(8), y se reciben por primera vez al anglo-sudanés

(2) *El harén político: el profeta y las mujeres* (2002), El *harén en Occidente* (2003), *Un libro para la paz* (2004).

(3) *Papá, ¿qué es el racismo?* (2002), *Sufrían por la luz* (2001), *Elogio de la amistad* (2001), *El islam explicado a nuestros hijos* (2002), *La escuela vacía* (2003), *El último amigo* (2005).

(4) *Fez es un espejo* (2004)

(5) *El escritor* (2001); *Doble blanco* (2001); *El otoño de las quimeras* (2001); *Morituri* (2001); *Los corderos del señor* (2002); *Las golondrinas de Kabul* (2003); *La prima K*. (2003)

(6) *La razia* (2003) y *La sumisión* (2003)

(7) *El niño de la chaâba* (2001) y *De una a otra orilla* (2002)

(8) *Fuera de lugar: memorias* (2001); *Crónicas palestinas : árabes e israelíes ante el nuevo milenio* (2001) y *Nuevas crónicas palestinas : el fin del proceso de paz* (2002), *El arte de*

afincado en Barcelona Jamal Mahjoub[9], a Leila Aboulela[10], escritora del mismo origen, o la egipcio-británica Ahdaf Soueif[11]. Los anteriores son sólo algunos ejemplos de una producción editorial amplia que escapa los límites de este artículo.

Por lo que se refiere a la literatura escrita originalmente en lengua árabe, se sigue moviendo con dificultad en el terreno de la estricta edición comercial privada, pese a las expectativas levantadas por el Nobel a Mahfuz. En estos años han desaparecido apoyos institucionales como el de la Agencia Española de Cooperación Internacional que clausuró "Autores árabes contemporáneos" de Ediciones Mundo Árabe e Islam con la desaparición del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Mediterráneo y Países en Vías de Desarrollo (ICMAMPD), así como el final del proyecto europeo de la European Cultural Foundation "Memorias del Mediterráneo", colección que prosigue –aunque más lentamente– sin el apoyo de esta Fundación. Otras instituciones han seguido activas en el ámbito de la publicación de traducciones del árabe al español, como el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, que ha sacado a la luz una decena de traducciones.

A la par que desaparecían esos apoyos institucionales, aparecían por lo menos nuevos proyectos editoriales como el de la colección "Algarabía" de la editorial gaditana Quórum, que ha publicado *Patio honor* del marroquí Abldekáder Chaui y la vasca Hiru que ha comenzado sus traducciones del árabe con autores iraquíes.

Como ya había ocurrido en el pasado, los conflictos han orientado la mirada hacia focos de interés político, que a veces derivan en el tratamiento de los aspectos humanos o culturales adyacentes. Irak y Palestina, acaparando gran parte de la atención, han generado antologías literarias concebidas como muestras de solidaridad de escritores y traductores. Es el caso de *Iraquíes*[12] o *Bajo la ocupación*[13]. Al hilo de los acontecimientos, la literatura iraquí

---

leer (2004), *Freud y los no europeos* (2005), *El mundo, el texto y el crítico* (2004), *Cubriendo el islam* (2005).

(9) *Viajando con djinns* (2004)

(10) *La traductora* (2001)

(11) *El mapa del amor* (2005)

(12) *Iraquíes*. Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2003

(13) *Bajo la ocupación : relatos palestinos.* Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación, 2003

encontró un espacio en algunas de las editoriales comerciales con obras de autores inéditos en castellano como *El lector de Bagdad*[14] o *Zabiba y el rey*[15] –novela alegórica que apareció precedida por la difusión en la prensa internacional de la noticia de que fue Saddam Hussein quien la compuso bajo un seudónimo–, *Funeral de disfraces*[16], *Cuaderno de Enero*[17], *Cuando se calienta el lomo de la ballena*[18] y también *Horizontes verticales*[19], relato autobiográfico del escritor iraquí afincado en París Abdelkáder el-Yanabi. De Irak también, aunque con varios libros traducidos previamente al español, es Abd al-Wahab al-Bayati, de quien se publica *El mar está lejos… Le oigo suspirar*[20].

En el ámbito de la narrativa, prosigue la apuesta segura y asentada por Naguib Mahfuz, del que se han hecho numerosas reediciones, se han traducido nuevos títulos[21] y se han hecho nuevas versiones como *El sendero*[22]. La producción en español de otros ilustres representantes de la narrativa egipcia se

(14) Yassin, Hussin Jabbar. *El lector de* Bagdad. [Traducción de Francisco del Río Sánchez y Abdelrahim Mahmoud El Shafi]. Madrid, Siruela, 2004

(15) Alsaqar, Mohamad. *Zabiba y el rey* [Traducción de Pedro Valcárcel Sánchez]. Hondarribia, Hiru, 2003

(16) Al-Baydani, Abdel Sattar. *Funeral de disfraces.* [Traducción de Iñaqui Gutiérrez de Terán]. Hondarribia, Hiru, 2004

(17) Jidayr, Mohammad. *Cuaderno de Enero.* [Traducción de Santiago Alba Rico]. Hondarribia, Hiru, 2004

(18) Abd Al Salam, Fateh. *Cuando se calienta el lomo de la ballena* [traducción de Pablo García Suárez]. Damasco, Don Quijote, 2005

(19) El Yanabi, Abdelkáder. *Horizontes verticales.* [Traducción de Benilde Díaz García y Mercedes Menéndez]. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2001

(20) Al-Bayati, Abd Al-Wahab. *El mar está lejos… Le oigo suspirar.* [Traducción de Waleed Saleh Alkhalifa y Rosa Isabel Martínez Lillo]. Madrid, Ibersaf, 2003

(21) Mahfuz, Naguib. *Jan al-Jalili*. [Traducción de Belén Campo García]. Madrid, Alianza, 2001; *Mañana de rosas.* [Traducción de María Luisa Prieto]. Barcelona, Martínez Roca, 2002 ; *La taberna del gato negro.* [Traducción de María Luisa Prieto]. Barcelona, Martínez Roca, 2003; *Charlas de mañana y tarde* [Traducción de María Luisa Prieto]. Barcelona, Martínez Roca, 2004 ; Café Karnak. [Traducción de María Luisa Prieto]. Barcelona, Martínez Roca, 2001; *Voces de otro mundo*. [Traducción de María Luisa Prieto]. Barcelona, Martínez Roca, 2005.

(22) Mahfuz, Naguib. *El sendero*. [Traducción de María Luisa Prieto]. Barcelona, Martínez Roca, 2003. En 1989 la editorial Península publicó otra versión de esta novela con el título *La ausencia*, traducida por Marcelino Villegas.

amplía con la colección de cuentos de Yúsuf Idrís [23] y otra de Mahmud Taymur[24] . Se publica un clásico de la narrativa árabe contemporánea, *Al este del Mediterráneo*[25] de Abderrahmán Munif, fallecido a finales de 2004. Y se amplía la lista de obras de Hanan al-Shaykh[26], cuyo último título aparece traducido directamente del árabe, en lugar de haber sido retraducido del inglés como venía siendo habitual con la producción de esta autora libanesa. Entre los nombres nuevos, cabe destacar la publicación de la excelente novela *La garza* – de un realismo mágico muy bien asimilado y adaptado a las peculiaridades de la gran urbe que es El Cairo– del egipcio Ibrahim Aslán[27]y *He visto Ramala,* relato autobiográfico del poeta palestino Murid Barguti[28].

Como novedad, se podría destacar el aumento de traducciones de autores marroquíes. De ellos se han vertido al castellano los relatos autobiográficos: *Génesis*[29], de Abdelkarim Gallab, relevante personalidad de las letras marroquíes; y el *Diario de un ilegal*[30], del periodista Rachid Nini. Igualmente, dos grandes narradores fallecidos en estos años añaden uno más a sus títulos en español: Muhammad Zafzaf[31], con una antología de cuentos; y Mohamed Chukri[32], con la tercera entrega de su proyecto autobiográfico. Por primera vez

(23) Idrís, Yúsuf. *Una cuestión de honor: relatos*. [Traducción de Pilar Lirola Delgado y Jorge Lirola Delgado]. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2003.

(24) Taymur, Mahmud. *Relatos*. [Traducido por Esther Noguerales]. Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2001.

(25) Munif, Abderrahmán. *Al este del Mediterráneo.* [Traducido del árabe por Luis Miguel Cañada]. Guadarrama, Ediciones del oriente y del mediterráneo, 2001.

(26) Al-Shaykh, Hanan. *Barriendo el sol de los tejados.* [Traducción de Albert Borràs]. Barcelona, Ediciones del Bronce, 2001; *Esto es Londres.* [Traducción del árabe de María Luisa Prieto y Abdel Rahim El Shafi]. Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002.

(27) Aslán, Ibrahim. *La garza.* [Traducción de Milagros Ruin]. Madrid, Huerga y Fierro, 2004.

(28) Barguti, Murid. *He visto Ramala.* [Traducción de Iñaqui Gutiérrez de Terán]. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.

(29) Gallab, Abdelkarim. *Génesis* [Traducción de Ángel Gimeno]. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005.

(30) Nini, Rachid . *Diario de un ilegal.* [Traducción de Gonzalo Fernández Parrilla y Malika Embarek López].Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.

(31) Zafzaf, Muhammad. *El rey de los genios y otros relatos.* [Traducción de Fernando Ramos]. Madrid,Huerga & Fierro, 2002.

(32) Chukri, Mohamed. *Rostros, amores, maldiciones.* [Traducción de Housein Bouzalmate y Malika Embarek López]. Madrid, Debate, 2002.

se traduce al narrador y ensayista Abdelkáder Chaui[33]. Cabe aquí mencionar la recopilación de relatos *La puerta de los vientos*[34], aunque la gran mayoría de los autores seleccionados escribe en castellano. En la antología titulada *Cuentos de las dos orillas*[35], editada por José Monleón en el marco del Programa Al Mutamid, se incluyen, entre otros autores de expresión francesa o española, textos traducidos del árabe de los escritores marroquíes Rachid Nini y Mohammed Azzedin Tazi. En este sentido es también destacable por la novedad que supone en la edición española el terreno del pensamiento contemporáneo, así como por la calidad y profundidad de sus trabajos, el nombre del filósofo Mohamed Ábed El Yabri[36], del que aparecieron casi simultáneamente dos títulos.

La editorial gaditana Quórum abre una colección dedicada a temas árabes titulada "Algarabía" en la que se ha publicado también *Cuentos de Arabia*[37], antología de la literatura de varios Estados de la Península Arábiga.

Una mención especial requiere la reedición de dos traducciones de Emilio García Gómez, *Los días*[38] y *Diario de un fiscal rural*[39], de quien en 2005 se celebraba el centenario de su nacimiento.

En el ámbito de la literatura popular aparece la colección de cuentos infantiles palestinos de tradición oral recopiladas por Rabadán Carrascosa[40]. *Las Mil y una Noches* siguen siendo objeto de reediciones, adaptaciones

(33) Chaoui, Abdelkáder. *Patio de honor*. [Traducción de Ignacio Ferrando Frutos]. Cádiz, Quórum, 2005.

(34) *La puerta de los vientos: narradores marroquíes contemporáneos*. [Edición a cargo de Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva]. Barcelona, Destino, 2004.

(35) *Cuentos de las dos orillas*. [Edición de José Monleón]. Granada: El Legado Andalusí, 2001.

(36) Al-Yabri, Mohammed Abed. *Crítica de la razón árabe: nueva visión sobre el legado filosófico andalusí.* [Traducción de Ahmed Mahfoud]. Barcelona, Icaria, 2001; *El legado filosófico árabe : Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: Lecturas contemporáneas.* [Traducción de Manuel C. Feria García]. Madrid, Trotta, 2001.

(37) *Cuentos de Arabia*. [Edición y traducción de Abdellah Djbilou y Abdulaziz al Sebail]. Cádiz, Quórum, 2005.

(38) Husein, Taha. *Los días: memorias de infancia y juventud*. [Traducción de Emilio García Gómez]. La Coruña, Ediciones del Viento, 2004.

(39) Al-Hakîm, Tawfîq *Diario de un fiscal rural*. [Traducción de Emilio García Gómez]. La Coruña, Ediciones del Viento, 2003.

(40) Rabadán Carrascosa, Montserrat *¿A dormir o a contar?: Cuentos palestinos de tradición oral*. [edición, introducción y traducción]. Madrid, Cantarabia, 2002.

infantiles o juveniles y selecciones. De ellas han sido extraídos tres relatos que destacan por su cuidadosa edición. Ambos se publican avalados por el prestigio de sus ediciones y traducciones francesas. Los textos íntegros de la historia de *Sindbad el marino*(41) y *Sindbad el terrestre*(42) fueron establecidos a partir de los manuscritos originales por René Khawam, un especialista con gran experiencia en la edición de textos medievales. La traducción de la historia de *Aladino y la lámpara maravillosa*(43), añade al prestigio literario aportado por Luis Alberto de Cuenca, el haber tomado como fuente la famosa versión francesa de Antoine Galland, primer traductor e introductor de las *Noches* en Europa recién iniciado el siglo XVIII.

La poesía abunda en la producción de autores conocidos en España, como son Darwish, Adonis, Qabbani y Bayati, con el predominio de la editorial Hiperión. Del poeta palestino Mahmud Darwish han aparecido cuatro libros: *Menos rosas*(44), *Estado de sitio*(45), *Mural*(46) y *El lecho de una extraña*(47). De al-Bayati ha aparecido *El mar está más lejos* y de Qabbani *El libro del amor*(48). Y de Adonis, la primera entrega de *El libro*(49). También se abre paso una poeta inédita en castellano, la siria Maram al-Masri con *Cereza roja sobre losas blancas*(50). De la producción árabe del famoso escritor libanés Jalil Yubrán

(41) *Las aventuras de Simbad el marino*. [Traducción de Manuel Serrat Crespo]. Barcelona, Sirpus, 2002.

(42) *Las aventuras de Sindbad el terrestre*. [Traducción de Manuel Serrat Crespo]. Barcelona, Sirpus, 2004.

(43) *Historia de Aladino o la lámpara maravillosa* [Traducción de Luis Alberto de Cuenca]. Madrid, Siruela, 2005.

(44) Darwish, Mahmud. *Menos rosas*. [Traducción de María Luisa Prieto]. Madrid, Hiparión, 2001.

(45) Darwix, Mahmud. *Estado de sitio*. [Traducción de Luz Gómez]. Madrid, Cátedra, 2002.

(46) Darwish, Mahmud. *Mural*. [Traducción de Rosa Isabel Martínez Lillo]. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2003.

(47) Darwish, Mahmud. *El lecho de una extraña*. [Traducción de Maria Luisa Prieto]. Madrid, Hiparión, 2005.

(48) Kabbani, Nizar. *El libro del amor*. [Traducción de Maria Luisa Prieto]. Madrid, Hiperion, 2005.

(49) Adonis. *El libro (I)*. [Traducción de Federico Arbós]. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2005

(50) Al-Masri, Maram. *Cereza roja sobre losas blancas*. [Traducción de Rafael Ortega]. Murcia, Lancelot, 2002.

aparece *Estancias*(51). A pesar de su prolífica trayectoria editorial en castellano, del árabe sólo se habían traducido de él las cartas dirigidas a May Ziyada(52). La poesía marroquí empieza también a abrirse paso con *El jardín de la soledad*(53) de Mohamed Achaari, Ministro de Cultura. El Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid opta claramente por este género en el último lustro al publicar cinco nuevos títulos(54).

En el terreno de los clásicos, continúa destacando la labor editora y traductora del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en sus colecciones "Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus" y "Fuentes arábigo-hispanas"(55). En un ámbito más estrictamente literario, hay que destacar que algunos títulos de la literatura árabe clásica comienzan a introducirse en colecciones destinadas a clásicos de la literatura universal de editoriales conocidas. Aparece un nuevo título en la colección Clásicos Medievales de la editorial Gredos, *Esparcimiento de corazones* de Al-Tifasi(56),

(51) Gibrán, Jalil. *Estancias* [Traducción y prólogo de Luz Gómez García]. Valencia, Pre-textos, 2005.

(52) Yubran, Yubran Jalil. *La llama azul*. [Traducción de Carmen Ruiz Bravo]. Madrid, IHAC, 1978.

(53) Achaari, Mohamed. *El jardín de la soledad*. [Traducción de Khalid Raissouni y Trino Cruz]. Cádiz, Quórum, 2005.

(54) Shahin, Talat. *El libro del amor y de la sangre*. [Traducción de Manuela Cortés]. Madrid, IEEI, 2001. Sobh, Mahmud. *Diván antes, en después*. Madrid, IEEI, 2001; Abu Sinna, Muhammad. *Antología poética*. [Traducción de Manuela Cortés]. Madrid, IEEI, 2002; Al-Shahawi, Ahmad. *Agua en los dedos*. [Traducción de Milagros Nuin]. Madrid, IEEI, 2002; Nagui, Muhammad. *Canción de mañana*. [Traducción de Rafael Ortega]. Madrid, IEEI, 2005.

(55) Al-Tulaytuli, Ali b. Isà**.** *Muhtasar = (Compendio).* [Traducción de María José Cervera Fras], 2001; *Kitab Hurusiyus: (traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio.* [Traducción de Mª Teresa Penelas Meléndez], 2001; *La conquista de Al-Andalus.* [Traducción de Mª Teresa Penelas Meléndez], 2002; *Kitab al-Wadiha = (Tratado jurídico: fragmentos del "Muntajab al-ahkam" de Ibn Abi Zamanin (m. 399/1008).* [Traducción de María Arcas Campoy], 2003; Ibn Jayr. *Al- Fahrasa*. [Traducción de Juan Manuel Vizcaino Plaza], 2003; *Kitab zahrat al-rawd fi taljis taqdir al-fard = (Libro de la flor del jardín, acerca del resumen de la evaluación de la obligación).* [Traducción de Rachid El Hour Amor], 2003; *Kitab Al-Mayalis fi l-tibb* = [Tratado de consultas médicas]. [Traducción de Kaddouri, Samir , ed. lit.], 2005**.**

(56) Al-Tifasi, Ahmad b. Yusuf. *Esparcimiento de Corazones*. [Traducción de Iñaqui Gutiérrez de Terán]. Madrid, Gredos, 2003.

traducido por Ignacio Gutiérrez de Terán. En la misma línea de este tratado de erotología medieval, Hiperión publica *La vuelta del viejo a su juventud*[57], selección de textos dedicados al erotismo de Al-Tifasi, Al-Nefzawi e Ibn Kamal. Ibn Zaydun[58] encuentra sitio en la colección "Letras Universales" de Cátedra. Otros dos poetas andalusíes publicados son Ibn Sara al Santarini[59], en Hiperión, e Ibn al Abbar, en Huerga y Fierro[60]. Se publica el *Diván* de Hallay[61] en traducción de Milagros Nuín y Clara Janés, y se edita una crónica de Ibn Abd Rabbihi[62]. En el ámbito de los clásicos se podría destacar también la publicación en 2002 de *Historia de la literatura árabe clásica* de Mahmud Sobh, que es en gran medida una traducción.

Un acontecimiento importante para la traducción del árabe en este lustro ha sido la concesión del Premio Nacional de Traducción en 2002 a Mikel de Epalza por la versión del Corán al catalán, galardón que antes había recibido Federico Arbós en 1988 por su traducción de *Epitafio para Nueva York* del poeta Adonis. Entre los premios, es digno de señalar también la concesión del *Príncipe de Asturias* de las Humanidades a Fátima Mernissi en 2003 junto a Susan Sontag. También dejó sus secuelas en nuestro país que la Feria del Libro de Francfort estuviese dedicada al mundo árabe en 2004.

***

(57) La *vuelta del viejo a su juventud y otros cuentos eróticos de la antigua Arabia*. [Selección y traducción de Abdul H. Sadoun y Luis Rafael]. Madrid, Hiperión, 2002.

(58) Ibn Zaydun, Ahmad. *Casidas selectas*. [Traducción de Mahmud Sobh]. Madrid: Cátedra, 2005.

(59) Ibn Sara as-Santarini. *Poemas del fuego y otras casidas*. [Traducción de Teresa Gárulo]. Madrid, Hiparión, 2001.

(60) Ibn al-Abbar, Muhammad b. Abd Allah. *Salvad Al-Andalus y otros poemas*. [Traducción de Santiago Martínez de Francisco]. Madrid, Huerga y Fierro, 2003

(61) Hallay, Mansur. *Divá*n. [Traducción de Milagros Nuin y Clara Janés]. Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.

(62) Ibn Abd Rabbihi. *El libro de las batallas de los árabes*. [Edición, traducción e introducción de José Ramírez del Río]. Madrid, Boreal, 2002.

LE MOBILIER DES MOSQUÉES MÉDIÉVALES DU MAROC D'APRÈS LES SOURCES TEXTUELLES

Abdeltif **EL KHAMMAR***
Université Lumière-Lyon 2/UMR 5648-CNRS

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 79-94]

Resumen: Este estudio pretende analizar las referencias textuales medievales relativas a los muebles de las mezquitas marroquíes. Nos permite profundizar en nuestros conocimientos medievales acerca de los almimbares, *'anza*-s, sillas de profesores, alfombras y los diferentes elementos para la iluminación (candeleros, lámparas, antorchas y velas).

Palabras clave: Muebles de la mezquita. Documentación histórica árabe. Época medieval. Mezquitas marroquíes.

Abstract: This study attempts to analyse the mediaeval textual indications relating to the furniture of Moroccan mosques. It allows us to deepen our historical knowledge about mimbars, *'anza*-s, teachers' chairs, mats and different elements of illumination (chandeliers, lamps, torches and candles).

Key words: Mosque furniture. Arabic historical documentation. Medieval period. Moroccan mosques.

La matière première de la présente étude repose principalement sur les mentions relatives au mobilier des mosquées médiévales du Maġrib al-Aqṣā contenues dans les sources médiévales et post-médiévales (les chroniques, les

* e-mail : abdeltif11@yahoo.fr

monographies des villes, les dictionnaires bio-bibliographiques et les recueils juridiques). L'intérêt majeur de cet article réside dans le fait qu'il procure une base de données susceptibles de nous renseigner et éclairer sur ce que fut le mobilier de certains édifices religieux du Maroc médiéval. Les indications historiques dont on dispose portent principalement sur les minbars, les *'anza-s*, les chaires d'enseignants, les nattes et le mobilier d'éclairage (lustres, lampes, flambeau, etc.). L'analyse des informations textuelles est nourrie et complétée, dans certains cas, par les données des enquêtes archéologiques.

1. Minbars

Le minbar est un mobilier quasi-indispensable dans les grandes mosquées où est célébrée la prière du vendredi. Ce terme est issu de la racine *N.B.R.* qui veut dire en arabe classique être haut, élever et exhausser(1). Comme pourrait l'indiquer l'étymologie de son nom, le minbar se présente comme une chaire élevée, généralement mobile, à partir de laquelle le prédicateur (le *ḫaṭīb*)(2) s'adresse aux fidèles, et prononce le prêche (*ḫuṭba*) du vendredi et les annonces solennelles(3).

Conformément à la tradition maghrébine, les minbars des grandes mosquées marocaines sont tous transportables et faits le plus souvent en bois(4). Ils sont habituellement rangés dans un réduit aménagé dans le mur de la *qibla*, et n'apparaissent dans la salle de prière que pendant la célébration de la prière hebdomadaire du vendredi. Nos connaissances historiques portent essentiellement sur les minbars des *ǧāmi'-s* des grandes villes, notamment Marrakech, Sabta et surtout Fès.

Selon les récits de 'Alī al-Ǧaznā'ī et d'Ibn Abī Zar' al-Fāsī, la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès fut dotée de trois minbars. Le premier, fait en

(1) J. Pederson, « Minbar », *Encyclopédie de Islam*, VII, 1990, p. 74-77, 74.

(2) Sur le sens et la signification du terme *ḫaṭīb*, cf. J. Pederson , « Khaṭīb », *Encyclopédie de Islam*, IV, 1978, p. 1141-1142.

(3) Sur les origines historiques du minbar, cf. J. Pederson, « Minbar », *Encyclopédie de Islam*, VII, 1990, p. 74-76. Pour plus de détails sur l'évolution des minbars en terre d'Islam, cf. L. Golvin, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, t. 1, France, 1970, p. 211-232.

(4) Les artisans maghrébins ont conservé cette pratique ancestrale et n'ont fabriqué que des minbars en bois tout au long de l'histoire islamique du Maghreb. Contrairement à cette tradition, plusieurs minbars orientaux sont immobiles et construits en fer, pierre et brique ; cf. J. Pederson, « Minbar »…, p. 76.

bois de pin (*ḫašab al-ṣanawbar*), fut fabriqué vers l'année 345 H./956 J.C.; ce fut le *faqīh* 'Abdallāh Ibn 'Alī al-Fārisī qui effectua la première *ḫuṭba* à partir de ce minbar(5). Le deuxième, fait en bois d'ébène et de raisin(6), fut réalisé sous le gouvernement du *ḥāğib* umayyade 'Abd al-Mālik al-Muẓāffar (393-399 H./1002-1008 J.C.)(7), fils et successeur du grand vizir al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir(8). Ce minbar servit pour la *ḫuṭba* du vendredi pendant une période avoisinant un siècle et demi et subsista jusqu'à l'époque du premier souverain almoravide Yūsuf Ibn Tāšūfīn (453-500 H./1061-1107 J.C.), et fut définitivement abandonné sous le règne de son successeur l'émir 'Alī Ibn Yūsuf (500-537 H./1107-1143 J.C.)(9). Le troisième minbar date de l'époque almoravide et fut fabriqué dans le mois de *ša'bān* de l'année 538 H./1143 J.C.; le premier *ḫaṭīb* à avoir prêché à partir de cette œuvre fut le *faqīh* Mahdī Ibn 'Īsā qui assura la *ḫuṭba* du vendredi dans la mosquée de la Qarawiyīn jusqu'à la prise de Fès par les Almohades(10). Ce minbar fut l'œuvre d'un certain Abū Yaḥyā al-'Attād(11) qui le fabriqua en ivoire et en plusieurs types de bois : santal, ébène, oranger et raisin. Les travaux furent financés par les revenus des biens

(5) cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās fī mulūk Al-Maġrib wa tārīḫ madīnat Fās*, Dār al-Manşūr li al-ṭibā'a wa al-wirāqa, Rabat, 1972-1973, p. 55. Contrairement à l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās*, 'Alī al-Ğaznā'ī situe la date de fabrication de ce minbar vers 321 H./ 933 J.C., cf. 'Alī Al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās fī binā' madīnat Fās*, Imprimerie Royale, Rabat, 1991, p. 46.

(6) 'Alī al-Ğaznā'ī place la date de fabrication de ce minbar dans l'année 388 H./998 J.C., tandis qu'Ibn Abī Zar' la situe dans le mois *ğumādā* II de l'année 395 H./1004 J.C. ; cf. 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 55 ; Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭāṣ* …, p. 58-59.

(7) Sur la personnalité de 'Abd al-Mālik al-Muẓaffar, E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. 2 , Maisonneuve & Larose, Paris, 1999, p. 273-290.

(8) *Ibid.* ; cf. aussi Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī Aḥmad, *Ğaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-a'lām bimadīnat fās*, 2 vol, Dār al-Manşūr li al-ṭibā'a wa al-wirāqa, Rabat, 1973, t.1, p. 56.

(9) *Ibid.*

(10) Pendant les premiers temps de l'époque almohade, les imams et les *ḫaṭībs* ne pouvaient exercer leurs fonctions que s'ils maîtrisaient les paroles de l'unicité de Dieu (*al-tawḥīd*) en berbère. Dès l'arrivée des Almohades à Fès, le *ḫaṭīb* Mahdī Ibn 'Isā fut donc remplacé par un *ḫaṭīb* berbère dénommé 'Alī Ibn 'Aṭiyya ; cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās* …, p. 62 ; 'Alī al-Ğaznā'ī, *Zahrat al-ās*..., p. 55-56.

(11) 'Alī al-Ğaznā'ī relate qu'Abū Yaḥyā al-Attād fut un maître en littérature et en poésie, et enseigna ces disciplines aux étudiants résidant à Fès, cf. *Ibid.*, p. 55.

habous, et furent dirigés, dans un premier temps, par le cadi ‘Abd al-Ḥaq Ibn ‘Abdallāh Abn Ma‘īša al-Ġarnāṭī, et, dans un deuxième temps, par son successeur ‘Abd al-Mālik Ibn Bayḍā’ al-Qaysī[12].

Concernant le minbar de la grande mosquée de Fās al-Ǧadīd[13], l’auteur de la *Ḏaẖīra al-Sāniya* précise que sa fabrication fut commencée durant le mois de *ramadan* de l’année 677 H./1278 J.C., et achevée pendant le mois de *ramadan* de l’année suivante (678 H./ 1279 J.C.). Les travaux de sa réalisation s’étalèrent donc sur une période de douze mois, et furent entrepris par le *m‘allam* al-Ġarnāṭī al-Raṣṣāṣ. La première *ẖuṭba* du vendredi prononcée du haut de ce minbar fut assurée par le *faqīh* Muḥammad Ibn Abī Zar‘, dans les débuts du mois de *ramadan* de l’année 678 H./1279 J.C.[14].

Quant au minbar de la grande mosquée de la Kutubiya, l’auteur d’*al-Ḥulal al-mawšiya* indique qu’il fut accomplie en al-Andalus à une date imprécise et transféré à ce *ǧāmi‘* sur l’ordre du calife almohade ‘Abd al-Mu’min Ibn ‘Alī. Il était de grandes proportions (*manbaran ‘aẓīman*), et fut taillé en bois de santal bicolore (rouge et jaune) et couvert d’un revêtement argenté et doré[15]. Dans son article consacré à ce minbar, J. Sauvaget souligne que celui-ci n’était pas destiné, dans un premier temps, à la mosquée de la Kutubiya, mais plutôt à l’une des mosquées almoravides de Marrakech. Cette œuvre andalouse fut donc transférée à Marrakech pendant l’époque almoravide, c’est-à-dire bien avant l’avènement du calife almohade ‘Abd al-Mu’min, contrairement à ce que rapporte l’auteur d’*al-Ḥulal al-mawšiya*[16].

En ce qui concerne le minbar de la grande mosquée de Sabta, al-Anṣārī al-

(12) Ibn Abī Zar‘ al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*…, p. 62 ; ‘Alī al-Ǧaznā’ī, *Zahrat al-ās*..., p. 55-56. Pour l’étude archéologique du minbar almoravide de la Qarawiyīn, cf. H. Terrasse, *La grande mosquée Al-Qaraouiyin à Fès*, Paris, 1968, p. 49-53.

(13) Le commencement des travaux de construction de la mosquée de Fās al-Ǧadīd se place dans le mois de *šawwāl* de l’année 674 H./1275 J.C., cf. Ibn Abī Zar‘ al-Fāsī, *Al-Ḏaẖīra al-sāniya fī tārīẖ al-dawla al-marīniya*, édition Dār al-Manṣūr li al-ṭibā‘a wa al-wirāqa, Rabat, 1972, p. 161-162.

(14) *Ibid.*, p. 162.

(15) Anonyme, *Al-Ḥulal al-mawšiya fī ḏikr al-aẖbār al-murrākišiya*, édition dār al-rašad al-hadīṯa, Casablanca, 1979, p. 144.

(16) Pour l’étude épigraphique de l’inscription de datation du minbar de la Kutubiya, cf. J. Sauvaget, « Sur le minbar de la Kutubiya de Marrakech », *Hespéris* XXXVI, 1949, p. 313-319.

Sabtī nous apprend que celui-ci fut fabriqué dans le mois de *ša'bān* de l'année 408 H./1017 J.C.(17), et continua, semble-t-il, à fonctionner et à servir pour la *ḫuṭba* du vendredi jusqu'à l'époque de la rédaction d'*Iḫtiṣār al-aḫbār* (15e siècle). Ayant des dimensions grandioses, le minbar en question se compose de douze marches(18) et dépasse largement la taille de la quasi-totalité des minbars des grandes mosquées du Maġrib al-Aqṣā.

La hauteur imposante des minbars était une tradition très bien répandue, et ancrée dans tout l'Occident musulman méditerranéen. De ce fait, plusieurs jurisconsultes andaluso-maghrébins s'étaient mobilisés contre cette pratique qui est considérée, selon eux, comme l'une des innovations (*bida'*) introduites dans les grandes mosquées(19). Le minbar exemplaire doit, aux yeux de ces *faqīh-s*, s'apparenter à celui de la mosquée du Prophète à Médine qui se composait seulement de trois degrés(20). À l'instar des *maqṣūra-s* et des chaires d'enseignants, le minbar colossal (*al-minbar al-'ālī*) risque d'occuper une grande partie de la superficie de la mosquée et de perturber les files des fidèles au moment de la prière(21).

2. *'Anza*-s

La quasi-totalité des grandes mosquées du Maroc dispose d'une *'anza* qui est un panneau en bois destiné, à l'instar du mihrab, à indiquer l'orientation de la *qibla* pour les fidèles qui font leurs prières dans le *ṣaḥn*, surtout pendant la saison estivale. Ce mobilier de menuiserie ouvragée, généralement placé face à la cour de la mosquée, à l'entrée de la nef médiane de la salle de prière, s'accompagne le plus souvent d'une échancrure qui, taillée sur le seuil reliant le *ṣaḥn* à la nef axiale, embrasse la même forme que la niche du mihrab.

Nos connaissances historiques sur les *'anza*-s médiévales du Maroc sont

(17) Muḥammad Ibn Qāsim al-Anṣārī al-Sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār 'amma kāna biṯaġr sabta min saniyyi al-āṯār*, Imprimerie Royale, Rabat, 1996, p. 28.

(18) Muḥammad Ibn Qāsim al-Anṣārī al-Sabtī, *Iḫtiṣār al-aḫbār*…, p. 28.

(19) Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa al-ğāmi' al-muġrib 'an fatāwī ahl ifrīqiya wa al-andalus wa al-maġrib*, (Ministère du Waqf et des Affaires islamiques du Maroc), Rabat, 1981, t. 2, p. 485-486.

(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*

dérisoires[22], et se limitent à des mentions sommaires éparpillées dans les sources mérinides (le *Rawḍ al-qirṭās et* la *Zahrat al-ās*). Ces indications portent essentiellement sur les deux *ʻanza-s* médiévales de la grande mosquée de la Qarawiyīn à Fès. Si l'on en croit les dires d'Ibn Abī Zarʻ al-Fāsī, la plus ancienne *ʻanza* de ce *masǧid al-ǧāmiʻ* est fabriquée en bois de cèdre (*ḫašab al-ʼarz*) et date du mois de *šaʻbān* de l'année 524 H./1129 J.C.[23], c'est-à-dire sous le règne de l'émir almoravide ʻAlī Ibn Yūsuf (500-537 H./1107-1143 J.C.). L'auteur de la *Zahrat al-ās* ne fait pas état de l'existence de cette *ʻanza* almoravide et reste assez sobre quant à la deuxième *ʻanza* qui remonte aux premiers temps du règne du souverain mérinide Abū Yaʻqūb Yūsuf (685-706 H./1286-1307 J.C.)[24]. Ibn Abī Zarʻ fournit davantage de précisions chronologiques sur cette *ʻanza* mérinide, et indique que celle-ci fut fabriquée sous le contrôle du prédicateur et cadi de Fès Muḥammad Ibn Ayyūb Abū al-Ṣabr. Les travaux furent financés par les revenus des biens habous et commencés dans les débuts du mois de *ḏū al-qiʻda* de l'année 687 H./1288 J.C. et terminés le jeudi 5 du mois de *rabīʻ* I de l'année 689 H./1290 J.C.[25].

3. Chaires d'enseignants

Au Maroc comme dans le reste des pays du monde musulman, la mosquée jouit d'une place capitale et primordiale dans la diffusion et le rayonnement de l'enseignement au sein des centres urbains et ruraux. La littérature historiographique médiévale est relativement explicite quant aux cours organisés dans les mosquées marocaines et à la biographie des ulémas et *faqīh*-s qui animaient ces cercles d'études. Le vocable arabe le plus fréquemment employé pour désigner ces cours est *al-karāsī al-ʻilmiyya* qui veut dire littéralement les chaires scientifiques. Ils sont donc associés aux chaires (*al-*

(22) M. Terrasse mena une étude archéologique sur deux *ʻanza*-s de Fès, à savoir celles de la grande mosquée de la Qarawiyīn et de la grande mosquée de la ville royale mérinide de Fās al-Ǧadīd, cf. M. Terrasse, « Le mobilier liturgique mérinide », *Bulletin d'Archéologie Marocaine*, X, 1976, p. 185-188.

(23) Ibn Abī Zarʻ al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās* …, p. 65.

(24) ʻAlī al-Ǧaznāʼī, *Zahrat al-ās*..., p. 73.

(25) Ibn Abī Zarʻ al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawd al-qirtās*…, p. 65. L'auteur de la *Zahrat al-ās* place la date de fabrication de la *ʻanza* mérinide de la Qarawiyīn dans l'année 686 H./1287 J.C., c'est-à-dire trois ans plus tôt que la date proposée par l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās*, cf. ʻAlī al-Ǧaznāʼī, *Zahrat al-ās*..., p. 73.

karāsī) des enseignants qui meublent jusqu'à présent une bonne partie des grandes mosquées marocaines. Cependant, les sources demeurent discrètes concernant la morphologie de ces chaires. Seules des études archéologiques sont susceptibles d'établir une typologie exhaustive des chaires appartenant aux mosquées du Maroc.

Plusieurs fatwas contenues dans le corpus du *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī se prononcent sur l'avis de divers *faqīh*-s andaluso-maghrébins quant à la question de poser les chaires des enseignants à l'intérieur de la salle de prière. Ces docteurs musulmans sont unanimes sur le fait que cette pratique est considérée comme une innovation (*bid'a*) blâmable, et pensent que les savants occupant ces chaires ont tort d'enseigner assis sur une chaire (*kursī*)(26). Le point de vue de ces *faqīh*-s trouve son explication dans le fait que les *kursī*-s ne peuvent pas être déplacés des endroits qui leur sont destinés et occupent, par conséquent, une superficie de la mosquée qui doit normalement être libérée pour que les fidèles puissent effectuer la prière à l'intérieur de la salle de prière(27).

4. Nattes

La prière dans les mosquées médiévales du Maroc ne se faisait pas directement sur le sol, mais plutôt sur des nattes qui couvraient généralement toute la surface de la salle de prière et lambrissaient, dans certains cas, les murs et les piliers de la même salle. Cette tradition trouve son explication dans le fait que le fidèle doit être propre au moment de la prière (*ṭāhir*), et que les nattes permettent d'éviter de salir les vêtements des fidèles par leur contact direct avec le sol et de protéger ces même fidèles contre le froid pendant la saison pluviale. L'utilisation des nattes dans les mosquées est une pratique très ancienne qui remonte à l'époque du Prophète Muḥammad. Si l'on en croit certains traditionnistes, le Prophète de l'Islam se servait d'une natte pour ses prières quotidiennes, et l'éponyme de l'école malikite Mālik Ibn Anas utilisait également une natte confectionnée en feuilles de palmier lors de ses prières(28). Cette coutume date donc des premières années de l'Islam. Elle se

(26) Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*…, t. 2, p. 476 ; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, analyse du* mi'yār *d'al-Wanšarīsī*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995, p. 50, 66.

(27) Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*…, t. 2, p. 485-286.

(28) L. Golvin, *Essai sur l'architecture*…, t. 1, p. 241.

propagea ensuite dans une bonne partie du territoire de *Dār al-islām* et s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Les sources arabes médiévales sont muettes quant aux ateliers marocains s'occupant de la fabrication des nattes, et ne permettent pas de tirer des conclusions sur les techniques mises en œuvre par les artisans pour la production de ces *ḥaṣīr*-s. Seules des enquêtes ethnographiques sont susceptibles de nous éclairer sur la question de ces ateliers et des méthodes utilisées pour leur confection. Les mentions historiques portant sur les nattes des mosquées ne nous renseignent que sur les aspects qui concernent leur gestion au sein de ces édifices religieux. Selon deux fatwas du *Mi'yār* énumérant les fonctions du personnel de certaines mosquées, la couture et la réparation des nattes déchirées n'incombaient pas aux artisans spécialistes, mais constituaient plutôt l'une des tâches variées du muezzin[29] et, dans certains cas, de l'imam[30].

Le statut des nattes anciennes et usées fait également l'objet de plusieurs questions juridiques en al-Andalus et au Maghreb. Dans l'une des fatwas contenues dans le corpus du juriste maghrébin al-Wanšarīsī, le *faqīh* andalusi du 9e-10e siècle al-Ṣaraqusṭī se prononce sur cette question et affirme que les nattes anciennes inutilisées restent des biens habous inaliénables, et ne doivent aucunement être vendues à d'autres édifices religieux ou à des particuliers. Elles sont conservées dans la pièce réservée aux débarras de la mosquée pour une éventuelle réutilisation[31]. Le même *faqīh* propose une autre solution : les nattes peuvent être transférées gratuitement à une autre mosquée qui en a besoin dans le cas où la mosquée à laquelle elles furent originellement destinées est dans un état d'abandon[32]. Dans le même ordre d'idées, Ibn 'Abdūn stipule dans son traité de *ḥisba* consacré à la ville de Séville que les nattes usées appartenant aux mosquées devaient servir à recouvrir le sol des chambres de la prison et des bancs de la salle d'ablutions, et que le surplus de ces vieilles nattes peut être distribué aux gens les plus démunis[33].

(29) Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*…, t. 7, p. 170-171.
(30) *Ibid.*, p. 265.
(31) *Ibid.*, p. 146.
(32) Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*…, t. 7, p. 146.
(33) E. Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XIIe siècle, le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001, p. 48.

5. Mobilier d'éclairage

On n'est pas très bien renseigné sur le système d'éclairage des mosquées marocaines, et les seules indications historiques dont on dispose portent essentiellement sur les *ǧāmi'*-s de Fès, Taza et de Sabta. Les mentions sont principalement centrées sur les lustres et la gestion d'huile d'éclairage(34).

Selon les dires de 'Alī al-Ǧaznā'ī, la grande mosquée de la Qarawiyīn disposait de soixante et un lustres dont les plus grands, au nombre de cinq, étaient destinés à éclairer la nef axiale. Elle possédait également trente lampes irakiennes (*al-ṣubḥiyāt al-'irāqiyāt*) qui étaient réparties dans toute la surface de ce *ǧāmi'*. Cinq de ces lampes étaient placées à côté du mihrab pour mieux éclairer cet élément central de la grande mosquée(35). Le même auteur nous fournit des informations précieuses sur le plus grand lustre de la Qarawiyīn dont la date de fabrication remonte à l'époque du calife almohade al-Nāṣir (595-613 H./ 1199-1213 J.C.). Ce lustre fut installé dans la nef médiane de la Qarawiyīn sur l'initiative du *faqīh* et *ḫaṭīb* 'Abdallāh Ibn Mūsā al-Mu'allim, et se substitua à un ancien lustre abîmé qui avait été affecté par les injures du temps(36). Il est aujourd'hui dans un bon état de conservation, et se trouve sous la coupole nervée de la nef axiale almoravide(37). Son coût fut de cent dix-sept *dīnār-s* d'argent plus un cinquième de *dīnār*, prélevés sur le revenu des habous de la mosquée de la Qarawiyīn; son poids est de dix-sept quintaux et quart; la circonférence de base est de 32 empans; le nombre de godets des veilleuses de ce lustre est de cinq cent vingt et il faut cinq réservoirs en céramique (*qulal*) en huile pour remplir toutes ces lampes(38). H. Terrasse consacre une description

(34) Il faut signaler que la littérature jurisprudentielle est très prolixe quant à la question de la gestion de l'huile permettant l'allumage des lustres et des lampes des mosquées andaluso-maghrébines, et au personnel s'occupant de l'éclairage des mosquées. Pour en savoir plus de détails sur les fatwas traitant de cette question, cf. Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār*…, t. 2, p. 467 ; t. 7, p. 64-65, 85-86, 170-171, 257-258, 265, 272-273, 294, 426 ; t. 8, p. 441-443.

(35) 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*…, p. 94.

(36) *Ibid*., p. 69 ; cf. aussi Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 66 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., t. 1, p. 69.

(37) H. Terrasse, *La grande mosquée Al-Qaraouiyin*…, p. 57.

(38) 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*…, p. 69. Les informations relatives au grand lustre almohade de la Qarawiyīn contenues dans le texte du *Rawḍ al-qirṭās* ne sont pas identiques à celles présentées par 'Alī al-Ǧaznā'ī. Dans ce sens, Ibn Abī Zar' note : « le coût total fut de sept

détaillée de ce mobilier almohade dont les grandes lignes se présentent comme suit : « Ce lustre est suspendu par une hampe achevée par un anneau tréflé et composé de pièces tournées séparant un prisme hexagonal et deux sphères. Le corps du lustre est fait d'un cône à gradins : chaque gradin étant bordé d'une série continue de supports de bronze ajourés recevant des godets à huile. Le plateau inférieur de ce cône est bordé d'une couronne de merlons dentés. L'armature intérieure est faite d'une coupole nervée à douze pans. Les angles du polygone de base sont ornés de bobéchons pendants. La base de cette coupole, plus étroite que le plateau à gradins, s'y raccorde par des consoles florales qui enserrent des arcatures formant le décor de base des panneaux ajourés qu'encadrent les nervures. La hampe par laquelle est suspendue le lustre est toute moulurée de tores d'épaisseur variable. Les porte-godets des gradins ont une base triangulaire, ajourée d'un décor de palmes. La coupole intérieure est faite de vint-quatre nervures divergentes, deux par deux, de chaque angle du dodécagone »(39).

L'auteur du *Rawḍ al-qirṭās* nous apprend, de son côté, que les lampes constituant ce lustre almohade étaient toutes allumées pendant les nuits du mois de *ramaḍān*, et en particulier celle du 27e jour (*Laylat al-qadr* : la nuit du destin). On avait besoin de trois quintaux et demi d'huile d'olives pour l'illumination des lampes pendant cette nuit de destin. Cette pratique régna pendant toute l'époque du calife al-Nāṣir (595-613 H./1199-1213 J.C.) et s'arrêta immédiatement après la mort du cadi de Fès Yūsuf Ibn 'Imrān en 617 H./ 1220 J.C(40). L'allumage du lustre fut donc limité à la nuit du 27e jour du mois de *ramaḍān*, car les moyens financiers de la Qarawiyīn baissèrent brutalement pendant cette époque à cause de la famine et de l'anarchie qui régnaient dans la ville, et on ne pouvait pas, par conséquent, se procurer d'huile d'éclairage(41). De surcroît, le cadi al-Ḥayyūnī interdit catégoriquement l'illumination des lampes de ce lustre pendant toute l'année et justifia sa

cent dix-sept *dīnār*-s et deux *dirham*-s et demi ; son poids fut estimé à dix-sept quintaux et demi et le nombre de ses lampes fut fixé à cinq cent neuf ; l'allumage de toutes ces lampes nécessita un quintal et sept réservoirs en céramique d'huile d'olives. », cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 66-67.

(39) H. Terrasse, *La grande mosquée Al-Qaraouiyin* …, p. 57-58.

(40) Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., 66-67.

(41) *Ibid*., p. 67.

position par l'idée selon laquelle les Musulmans ne vénèrent pas le feu d'éclairage, mais doivent concentrer leur intérêt sur l'adoration de Dieu(42). Cependant, la tradition de l'allumage du grand lustre de la Qarawiyīn pendant toute la nuit du destin réapparut de nouveau sous le règne du souverain mérinide Abū Ya'qūb Yūsuf (685-706 H./ 1286-1307 J.C.). Ce fut son cadi à Fès, Muḥammad Ibn Ayyūb Abū al-Ṣabr, qui s'occupa de cette affaire dès sa nomination en 687 H./ 1288 J.C, et ordonna aux responsables de la mosquée de la Qarawiyīn de relancer cette pratique ancestrale qui devait subsister jusqu'à la période de la rédaction de la chronique du *Rawḍ al-qirṭās* (727 H./ 1326 J.C.)(43).

Plusieurs jurisconsultes andaluso-maghrébins médiévaux restent hostiles à la consommation excessive de l'huile d'éclairage pendant le mois de *ramaḍān*, la dénoncent fermement et la considèrent comme une innovation blâmable(44). À cet égard, le juriste andalou Ibn al-Ḥāǧǧ (mort 529 H./ 1135 J.C.) se montre opposé à l'usage abusif des luminaires dans les mosquées de Cordoue et conteste le gaspillage d'huile provoqué par leur illumination durant toute la nuit(45).

Sous le règne du sultan mérinide Abū al-Ḥasan (731-752 H./1331-1351 J.C.), la travée faisant face à la porte des libraires (*Bāb al-Kutubiyīn*) de la grande mosquée de la Qarawiyīn, fut munie d'une grande cloche (*al-nāqūṣ al-kabīr*) en bronze qui, provenant de l'une des églises de Gibraltar, fut convertie en lustre dans le mois de *šawwāl* de l'année 737 H./1336 J.C. Cette cloche fut ramenée des terres andalouses par l'émir al-As'ad 'Abd al-Wāḥid Ibn Mālik, fils d'Abū al-Ḥasan, à l'occasion de sa conquête de Gibraltar dans les débuts du mois de *šawwāl* de l'année 733 H./1332 J.C.(46). Elle pesait dix quintaux, et était dotée de godets de verre destinés à recevoir l'huile d'éclairage. Le coût de sa réutilisation fut fixé à soixante-dix *dināṛ*-s d'or, prélevés sur les revenus des biens habous de la mosquée par le régisseur (*nāẓir*) Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn

(42) *Ibid.*

(43) *Ibid.*cf. aussi 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*…, p. 69 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., t. 1, p. 69.

(44) Abū al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār* …, t. 2, p. 466.

(45) *Ibid*., p. 467.

(46) 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*…, p. 75-76 ; Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, *Ǧadwat al-iqtibās*..., t. 1, p. 73.

al-Ašqar al-Ṣanhāǧī[47]. H. Terrasse y consacre une description sommaire dont les grands traits se présentent comme suit : « La cloche de taille moyenne qui a été utilisée ne porte aucune inscription et aucune figure. Son ouverture est entièrement obstruée par un large plateau de cuivre d'un diamètre un peu supérieur. Il se compose de douze segments ajourés et ciselés remplis de palmes sur rinceaux; la bordure extérieure supporte une frise de merlons dentés. Aux baguettes séparant ces segments s'attachent douze consoles prenant appui sur un tambour dodécagonal dont les faces sont ornées d'arcatures florales ajourées, aux tympans pleins mais ciselés. A chaque angle du polygone est suspendu un bobéchon et à l'intérieur de ce tambours se creuse une coupole lobée. »[48].

Le phénomène de la réutilisation des cloches dans les mosquées et leur conversion en lustre n'est pas une nouveauté spécifique à la grande mosquée de la Qarawiyīn, mais se manifeste également dans d'autres édifices religieux du monde andaluso-maghrébin, notamment dans les grandes mosquées de Taza, Grenade et Cordoue[49]. Dans ce sens, L. Golvin souligne : « On ne sera pas étonné de ce remploi que nous avions déjà remarqué dans un lustre de Grenade. Ils étaient déjà courants à la période califale en Espagne et à la grande mosquée de Cordoue dut s'enorgueillir de tels trophées gagnés sur les infidèles. Les cloches étaient parfois fondues pour servir à d'autres usages, ou bien, comme nous venons de le voir, on les habillait pour les utiliser pour l'éclairage des mosquées »[50].

En outre, l'auteur de la *Zahrat al-ās* indique que la cour de la salle d'ablutions-latrines de la Qarawiyīn était éclairée par un grand lustre pourvu de godets de verre qui étaient remplis d'huile et illuminés pendant les moments de prières nocturnes. La hampe du lustre était accrochée à la base d'une coupole en plâtre, ciselée en motifs de muqarnas et peinte de motifs multi-colores. Les

(47) *Ibid.*

(48) H. Terrasse, *La grande mosquée Al-Qaraouiyin*…, p. 66. Il convient de signaler que la grande mosquée de la Qarawiyīn dispose également de trois petites cloches transformées en lustre qui sont attestées archéologiquement, mais ne sont pas mentionnées par les textes médiévaux. Pour en savoir plus, cf. *Ibid.*, p. 66-67.

(49) L. Golvin, « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman », *Quaderni di studi arabi*, 5-6, *Atti del XIII congresso del l'Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants*, Venise, 1988, p. 303-322, 311-312.

(50) *Ibid.*

quinze cabinets de cette *dār al-wuḍū'* étaient éclairés pendant la nuit par des flambeaux en verre, aménagés au-dessus des meurtrières surmontant les arcs des portes d'entrée(51).

Par ailleurs, l'auteur de la *Ḏaḫīra al-Sāniya* rapporte que la grande mosquée de Fās al-Ǧadīd(52) fut dotée d'un grand lustre (*al-ṭurayya al-kubrā*) pour l'éclairage de sa nef axiale vers la fin du mois de *rabī'* I de l'année 679 H./1280 J.C., c'est-à-dire sous le règne du souverain mérinide Abū Yūsuf Ya'qūb (656-685 H./1258-1286 J.C.). Il fut fabriqué par un certain *m'allam* al-Ḥiǧāzī, et les travaux de sa réalisation furent financés par les capitations imposées sur les Juifs (*ǧizyat al-yahūd*)(53). Le même auteur signale que ce mobilier pesait plus de neuf quintaux et possédait 187 godets de verre(54), mais ne nous fournit pas, malheureusement, d'autres détails susceptibles de nous faire une idée globale et complète sur les éléments composant sa structure et les motifs formant ses combinaisons décoratives.

Quant au grand lustre de la grande mosquée de Taza(55), l'auteur du *Rawḍ al-qirṭās* lui consacre une mention très sommaire, et relate que celui-ci fut mis en place en 693 H./1293 J.C., c'est-à-dire immédiatement après la fin des travaux d'agrandissements mérinides du *ǧāmi'*. Ces aménagements furent lancés par le sultan Abū Ya'qūb Yūsuf en 690 H./1291 J.C. et s'étendirent donc pour une durée de trois ans. Le coût total de ceux-ci et de la fabrication du lustre fut estimé à huit mille *dīnār*-s d'or(56). Le même auteur nous indique que ce lustre mérinide de Taza pèse 32 quintaux et dispose de 514 godets de verre(57), et

(51) 'Alī Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*…, p. 71.

(52) Il est à signaler que la mosquée de Fās al-Ǧadīd fut édifiée par Abū Yūsuf Ya'qūb dans les débuts du mois de šawwāl de l'année 674 de l'hégire (1275 J.C.) ; les chantiers de sa construction furent entrepris sous la direction d'un certain Abū 'Abdallāh 'Abdalkarīm al-Ḥadūdī et du gouverneur à Meknès Abū 'Alī Ibn al-Azraq, et le coût de son édification fut prélevé sur les revenus des pressoirs à l'huile d'olives de Meknès, cf. Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Ḏaḫīra al-Sāniya*…, p. 161-162.

(53) *Ibid*., p. 162.

(54) Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Ḏaḫīra al-Sāniya*…, p. 162.

(55) Pour l'étude archéologique du grand lustre de la mosquée de Taza, cf. H. Terrasse, *La grande mosquée de Taza*, publication de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, XXXIX, Paris, 1943.

(56) Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Al-Anīs al-muṭrib birawḍ al-qirṭās*..., p. 408-409.

(57) *Ibid*., p. 409.

semble être, par conséquent, de dimensions beaucoup plus imposantes que celui de la grande mosquée de la Qarawiyīn. L. Golvin réserve un petit passage de son article intitulé « L'éclairage des mosquées en Occident musulman » à ce mobilier, et nous laisse la description suivante : « …Sa hauteur totale avoisine 4 mètres et sa largeur est 2,50 m environ. C'est le plus volumineux connu en Occident musulman. Il affecte la forme d'un immense abat-jour à gradins posé sur une base en couronne bordée extérieurement de merlons en dents de scie. Les manchons superposés en gradins sont ajourés de fines ciselures, une pseudo écriture coufique se détachant sur un fond floral très stylisé. Au sommet, une longue tige traverse divers volumes : boules filigranées, boîte parallélépipédique à faces ciselées, sortes de bras déployés. Là, comme à Fès, cette sorte de carapace dissimule une magnifique coupole nervée dont les fuseaux ajourés forment une véritable dentelle métallique. Cette coupole repose sur un tambour polygonal relié à la base par une série de consoles moulurées et découpées en arcs à lambrequin. Les godets à huile se fixaient dans des alvéoles percées sur le plateau des gradins »(58).

Concernant la grande mosquée de Sabta, les lustres et les lampes étaient allumés pendant une grande partie de la nuit, surtout au moment des prières nocturnes. L'édifice disposait également d'un flambeau (*miṣbāḥ*) appelé *al-sāmir* qui restait allumé durant toute la nuit, et était généralement placé au niveau de la nef médiane(59). L'huile d'éclairage était habituellement contrôlée et confiée à une personne honnête (*šāhid min al-šuhūd 'aw ṯiqa min al-umanā'*) qui calculait chaque jour la quantité d'huile dont la mosquée avait besoin pour être éclairée. Cette personne était chargée de distribuer équitablement les parts d'huile aux personnels s'occupant de l'allumage du *ǧāmi'* (*al-wuqqād*)(60). Pendant les dix derniers jours du mois de *ramadan*, l'édifice était exceptionnellement éclairé toute la nuit pour pouvoir permettre aux fidèles de célébrer leurs prières et de réciter le Coran. La surveillance de la mosquée incombait aux muezzins qui se servaient, pour ce faire, de flambeaux et étaient exceptionnellement aidés dans leur tâche par quelques veilleurs de nuit de la

(58) L. Golvin, « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman…, p. 310-311.

(59) H. Ferhat, « Un nouveau document sur la grande mosquée de Sabta au Moyen Âge », *Hespéris Tamuda*, 1986, p. 5-15, 11.

(60) H. Ferhat, « Un nouveau document sur la grande mosquée de Sabta au Moyen Âge »…, p. 11.

ville (*aṣḥāb al-layl*). Les employés s'occupant des flambeaux (*aṣḥāb al-sāmir*) devaient obligatoirement rester au *ǧāmi'* jusqu'à la prière de l'aurore (*ṣalāt al-faǧr*) et nettoyer tout le bâtiment immédiatement après la tenue de cette prière(61).

Signalons enfin que l'usage des cierges de cire n'est pas attesté dans les mosquées du Maġrib al-Aqṣā. Dans l'état actuel de nos connaissances, les sources médiévales ne renferment aucune mention de l'utilisation de ce mode d'éclairage dans ces monuments religieux, mais affirment son emploi dans quelques mosquées d'al-Andalus, surtout pendant le mois de ramadan. Ainsi, Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī note dans son *Bayān al-Muġrib* que le *ḥāǧib* al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir (règne 366-393 H./ 976-1002 J.C.)(62) ordonna aux responsables de la grande mosquée de Cordoue de faire brûler dans l'édifice des cierges(63), et d'utiliser ceux-ci simultanément avec les lustres et les lampes en verre(64). Al-Manṣūr lança cette décision, immédiatement après la fin de ses travaux d'agrandissement du *ǧāmi'* cordouan vers 377 H./ 987 J.C. L'emploi des cierges connut sa plus grande ampleur pendant les nuits du mois de ramadan. L'édifice avait besoin de trois quintaux de cire et trois quarts de quintal de lin cotonnier (*al-kattān al-muqaṭṭan*) pour donner corps à cette cire; le grand cierge qui brûlait à côté de l'imam pesait de cinquante à soixante livres, une partie de ce cierge était consommée pendant la totalité du mois de ramadan et tout ce qui en restait était brûlé dans la nuit du vingt-sept du même mois qui correspondait à la

(61) *Ibid*., p. 13. Il convient de signaler que l'allumage des lampes de la grande mosquée de Séville incombait à deux personnes qui avaient pratiquement les mêmes tâches que les *wuqqād* de la grande mosquée de Sabta (éclairage et nettoyage), cf. E. Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XIIe siècle*…, p. 48.

(62) Pour la biographie et les exploits politiques et militaires d'al-Manṣur Ibn Abī 'Āmir, voir C. Sanchez-Albornoz, *L'Espagne musulmane*, traduit de l'espagnol par Claude Faraggi, Opu/ Publisud, 1985, p. 353-383 ; E. Lévi-Provençal (1999), *Histoire de l'Espagne musulmane*…, t. 2, p. 196-272.

(63) Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-andalus wa al-maġrib*, édition Dār al-ṯaqāfa, Beyrouth, 1998, t. 2, p. 287.

(64) *Ibid.* Il convient de signaler que pendant l'époque d'al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir, le nombre des grands et petits lustres de la grande mosquée de Cordoue était fixé à 280, et le nombre des lampes en verre qui les éclairaient était estimé à 7425. Si exagéré soit-il, le chiffre énorme des lustres et lampes proposé par Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī dénote de l'importance du budget consacré à l'éclairage de la grande mosquée de Cordoue durant cet épisode de l'histoire andalouse.

fin de la récitation du Coran(65). Dans le même sens, l'historien al-Maqqarī signale dans son *Nafḥ al-ṭīb* que « durant ce mois on avait besoin de trois quintaux de bougies, un quintal d'étoffe servait à la confection des cierges, le plus gros, qu'on plaçait à côté de l'imām pesait cinquante ou soixante *raṭl* (25 à 30 kgs). On allumait ce cierge durant le courant du mois de ramadan et il brûlait toute la nuit de la *khitma* (fin de la récitation du Coran) »(66).

En guise de conclusion, le présent travail ne peut aucunement avoir la prétention d'être exhaustif. Il se propose d'étudier l'apport des textes quant au mobilier des mosquées médiévales du Maġrib al-Aqṣā, et tente de combler – dans la mesure du possible– un vide documentaire, dû à la rareté des recherches textuelles. Les renseignements contenus dans cet article sont d'un intérêt appréciable en ce sens qu'ils complètent et nuancent les données des enquêtes archéologiques menées sur certains éléments constituant le mobilier des édifices religieux médiévaux (minbars, *'anza*-s et lustres).

***

(65) Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, *Al-Bayān al-muġrib*, t. 2, p. 287. Pour la traduction française du texte d'Ibn 'Iḏārī al-Murrākušī, voir C. Sanchez-Albornoz, *L'Espagne musulmane*…, p. 293.

(66) L. Golvin , « L'éclairage des mosquées en Occident Musulman »…, p. 313.

APUNTES SOBRE LAS NOTICIAS QUE TRATAN DEL PASO DE LA ISLA Y CIUDAD DE CÁDIZ A LA CORONA CASTELLANA DENTRO DEL CONTEXTO DE LA COMARCA

Juan Antonio **FIERRO CUBIELLA**[*]

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 95-138]

Resumen: Uno de los momentos que ofrece mayor dificultad para el estudio de la historia de la ciudad de Cádiz corresponde a su paso a la Corona castellana, que tuvo lugar en el siglo XIII. A través de este trabajo se intentará valorarlo en conjunto dentro del contexto de su comarca, a la vez de procurar recuperar algunos pormenores y noticias de la misma.

Palabras clave: Historia de Cádiz. Siglo XIII.

Abstract: One of the most problematic periods in the research of the history of Cadiz is the handover to the Crown of Castile in the XIII century. As well as trying to recover the facts and details this work intends to reach an overall assessment within the context of the region.

Key words: History of Cadiz. The XIII century.

1. Estado de la cuestión

El tema de la reconquista castellana de la isla y ciudad de Cádiz se mueve aún dentro del campo de la investigación y la hipótesis, motivado por la pérdida de la documentación municipal del medievo en el transcurrir de la historia posterior. Además, las citas que conocemos sobre dicho particular son breves y

[*] e-mail: juan.fierro@uca.es

difusas lo que hace que estén expuestas a las más diversas interpretaciones. Ello justifica que se apunten fechas dispares para el mismo hecho, que no se tenga certeza de si estamos ante una conquista o un pacto de vasallaje, ni encontremos unanimidad sobre el monarca que lo hizo. Así, mientras unos señalan a Fernando III, otros lo hacen a su hijo Alfonso X el Sabio(1), dificultades que se suelen poner de manifiesto(2) por los estudiosos. Motivos todos por lo que resulta interesante la pretensión municipal de valorar y actualizar el tema(3), lo cual supondrá una nueva revisión del mismo.

Aquéllos que abordaron su análisis tomaron como base los siguientes datos:

a) Las insurrecciones mudéjares.
b) La presencia del Infante D. Enrique en la comarca antes de su partida hacia Valencia.
c) Los datos procedentes de las "Cantigas de Santa María" sobre la comarca.
d) La trayectoria de Alfonso X en fechas concretas, para determinar en qué momentos se encontraba en Andalucía Occidental.
e) Las Crónicas del propio Alfonso Décimo y otras cercanas.
f) La expedición castellana de 1260 a Salé en el Norte de África.
g) La inclusión de Cádiz como un arcedianato más del Arzobispado de Sevilla en 1261.
h) La Bula de Urbano IV sobre la Iglesia-Catedral de Santa Cruz dada en Orvieto el 21 de agosto de 1263.
i) Las aportaciones del historiador local Agustín de Horozco, cuyos trabajos se escribieron a finales del siglo XVI y pudo conocer documentos que con posterioridad se han perdido. Éste afirma que ocurrió en fecha cercana al 14 de septiembre de 1262.

(1) Véase por ejemplo CASTRO (1858), p. 50; ANTÓN SOLÉ (1983): p. 45.

(2) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XV "Resuelta muy difícil fechar con exactitud los inicios de la presencia castellana en el territorio de Cádiz."

(3) Son los medios de comunicación los que se han hecho eco de la intención del Ayuntamiento gaditano de celebrar el 750 aniversario de aquel hecho, así como del afianzamiento del proyecto mediante la creación de una comisión específica. Véase sobre dicho particular *Diario de Cádiz* de 11 de noviembre de 2005 "Creadas tres comisiones para conmemorar eventos"; *Viva Cádiz* de 11 de noviembre de 2005 "El Consistorio crea comisiones históricas para conmemoraciones".

Hechos que han llevado a algunos investigadores a posicionarse en fechas concretas, así:

Sancho de Sopranis[4] que toma como referencia las Cantigas de Santa María y la reconquista de Alcanatir (posteriormente El Puerto de Santa María), con lo que sitúa la reconquista gaditana entre 1259-60; dato que intenta apoyarlo con las Crónicas alfonsíes que dicen ocurrió en 1269, desfase cronológico que justifica como un error del copista que transcribió 1269 en lugar de 1259.

Rechaza la cronología del Anónimo de Madrid[5] que apunta al 1257 por oponerse a ello *"la ausencia de estos lugares del Soberano castellano..."* mientras que la referencia de "*Rud de Cartas, (que) da el de 1260"* le llevan a afirmar "*que sincroniza con la presencia de Alfonso X en el Puerto y ... con la conquista de Cádiz."*, centrando entonces la acción en dicha fecha: 1260.

Sánchez Herrero[6] entra en valorar dicho año de 1260 pero cuando contrasta los datos de la conquista de Cádiz con la expedición a Salé, observa una preocupante cercanía de ambos acontecimientos y concluye *"nos parece difícil que coincidieran la empresa de Salé y la incorporación de Cádiz, y como aquélla sabemos ciertamente tuvo lugar del 10 al 22 de septiembre de 1260, la incorporación de Cádiz a la Corona de Castilla o no se realizó un 14 de septiembre o no ocurrió en 1260".*

Cuando en el mismo trabajo vuelve sobre esta cuestión se deja llevar por Sancho de Sopranis[7] para afirmar *"Como ya estudiamos en los capítulos anteriores, Cádiz pasó a depender de la Corona de Castilla en 1260, por obra de Alfonso X, quien la ganó por procedimientos pacíficos."*

En publicaciones[8] posteriores intenta justificar la cronología de 1260 y, apoyado en la referencia de Horozco de que el hecho esta relacionado con la advocación de la Santa Cruz, analiza las tres fechas litúrgicas que a lo largo del año tienen relación con la misma como ya lo había hecho Antón Solé[9], es decir: el 3 de mayo *Invención*, 17 de julio *Triunfo*, y 14 de septiembre *Exaltación*. Lo que le lleva a proponer que la incorporación se llevara a cabo el 3 de mayo de

(4) SANCHO DE SOPRANIS (1943): p. 15.
(5) Ibidem.
(6) SÁNCHEZ HERRERO (1981): p. 28.
(7) Idem. p. 207.
(8) Idem. (1984): pp. 127 y siguientes.
(9) ANTÓN SOLÉ (1983): p. 45.

1261.

González Jiménez[10] no apunta un fecha concreta, sino de manera amplia dice que Cádiz *"en una fecha imprecisa fue conquistada u ocupada por Fernando III*", lo que ocurrió con posterioridad a 1234. Para Antón Solé[11] dicha reconquista tuvo lugar en 1260 y será el 1265, la fecha defendida por Filgueira Valverde[12]aunque parece ofrecerle duda el dato, al añadirle un interrogante.

Ballesteros[13] también apunta el 1265 aunque éste, parece, es más partidario de septiembre de 1262[14] después de analizar la cita de Horozco. Previamente referiría *"No podemos ocultar nuestra sospecha de que no hubo tal conquista de Cádiz. La tradición puede referirse a una entrega de la plaza por el granadino reconociendo la conquista de San Fernando..."* Si embargo cuando profundiza en el tema propone una primera entrega pacífica y la posterior pérdida del territorio que tuvo que ser recuperado por el Infante D. Enrique y la Orden de Calatrava, excepto Cádiz, que sería lo último que tomaría Alfonso X[15] y donde encajaría la fecha anteriormente señalada.

Emilio Serrano[16] dice fue en el 1266, mientras Fresnadillo[17] en su trabajo se hace eco del problema de la identificación entre Salé y Cádiz y que "... *trajo como consecuencia que durante años la fecha que erróneamente se aceptara para la castellanización de la plaza fuera la de 1269".* Para finalmente resumir las conclusiones de Sancho de Sopranis el cual "... *después de un minucioso estudio de la documentación referente, que no hubo tal conquista de Cádiz, sino que la ciudad entró en pleno dominio castellano con anterioridad al año 1263 (probablemente en 1260), mediante algún tipo de convención que no se puede concretar."*

(10) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XV.
(11) Véase ANTÓN SOLÉ (1983): p. 30 y 45 siguiendo a Hipólito Sancho.
(12) FIGUEIRA VALVERDE (1943): pp. 6-7.
(13) En FRESNADILLO (1989): p. 26 y SANCHO DE SOPRANIS (1943): p. 15.
(14) Véase BALLESTEROS BERETTA (1984): pp. 328-329
(15) Idem. pp. 325 a 331.
(16) SERRANO DÍAZ (1974): p. 31.
(17) FRESNADILLO (1989): pp. 25-26.

García Martínez[18] indica que siguiendo el texto que analiza de Jofré de Loaysa dicha conquista habría ocurrido en 1250, aunque anteriormente refiere *"Cádiz fue tomado probablemente en 1251"*, apoyado en Ortiz de Zúñiga y Schirrmacher.

Podemos observar con esta breve exposición la dificultad que ofrece el estudio de este dato, así como la variedad y disparidad de fechas que se apuntan para el paso de Cádiz a la Corona castellana como son el 1250, 1251, 1257, 1259, 1260, 1261, 1262, 1264, 1265, 1266 y 1269. Pero si intentáramos efectuar un consenso las fechas más aceptadas son las de 1260 ó 1262 y dentro de las mismas, según la cita de Agustín de Horozco, el mes de Septiembre, y por tradición se ha aceptado fuese el día 14, en el cual la Iglesia conmemora la Exaltación de la Santa Cruz, aunque la referencia realmente señale un día cercano a la misma.

2. El paso de la isla y ciudad de Cádiz a la Corona de Castilla, dentro del contexto de su comarca natural.

Para valorar la evolución seguida por el asentamiento gaditano cuando fuera tierra "de frontera" y pasara de manos musulmanas a cristianas creemos necesario tener en cuenta:

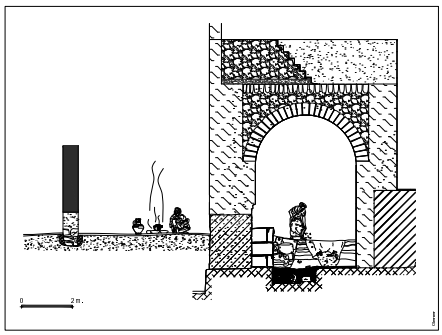
- Que debemos considerar a Cádiz como un núcleo más de la comarca jerezana-bahía en la que se encuentra inscrita y entre las que aparece citada. Motivo por el que le debió afectar los mismos acontecimientos y consecuencias que a las poblaciones de la misma, como una más. Sería un error considerarla como un núcleo atípico al margen de aquellos sucesos.
- Valorar en su justa medida la importancia del Qādis de aquel momento, como núcleo marítimo habitado, que no podemos comparar con asentamientos de la campiña como Jerez de la Frontera, Medina Sidonia o Alcalá, que tuvieron mayor población y peso político.

(18) JOFRÉ DE LOAYSA (ed. 1982) p. 72 nota 4 Se apoya García Martínez según su bibliografía en Ortiz de Zúñiga, Diego: *Anales eclesiásticos y seglares de Sevilla*, 1795, t .I, p. 60 y Schirrmacher, Friedrich W: *Geschichte Castilliens im 12 und 13 Jahrhundert*, 1881 p. 421.

Frente a ello tampoco debemos caer en la idea opuesta de que no tuviese entidad alguna sin trascendencia en el ámbito hispano-musulmán(19). Concepto éste más difundido y que se apoya, tanto en las limitadas referencias que han llegado hasta nosotros, como en la interpretación realizada por el historiador Horozco(20), quien afirma que Castilla recibió un lugar donde no se pudo aprovechar ningún edificio, lo que con posterioridad ha ido acuñando la idea de que fuera una aldea de pescadores.

Para una mejor comprensión de los acontecimientos distribuiremos nuestro trabajo en *fases*(21) cronológicas donde apreciaremos los hechos individualmente y podremos valorarlo con mayor claridad en su conjunto:

a) Resumen en general de los antecedentes hispano-musulmanes de la Isla y ciudad de Qādis.



Reconstrucción hipotética de la ocupación de la galería romana de la Casa del Obispo durante la época hispano-musulmana (gentileza de José María Gener).

(19) SÁNCHEZ HERRERO (1983):p. 22 refiere sobre dicho particular: "En este sentido afirma L. Torres Balbás: "Cádiz debió tener escasa importancia mientras estuvo en poder islámico; historiadores y geógrafos la nombran en muy contadas ocasiones...". P. Martínez Montávez ha intentado luchar contra este modo de pensar, considerado por él como un apriorismo.

(20) HOROZCO (1598 Ed.. 1845): p. 109 titula el Capítulo IV *En que parte i en que forma fue reedificada la ciudad de Cádiz, i que términos se le dieron*.

(21) Así lo planteamos en FIERRO CUBIELLA (1993): pp. 110 y siguientes; cuestión que en el presente trabajo se intenta abordar con mayor profundidad.

Existen amplias dificultades para aceptar que hubiera una continuidad de ocupación en Cádiz durante la Alta Edad Media, siendo una de las primeras noticias documentales las que se dan en el verano del 844 cuando una razia *normanda* asoló las costas de Andalucía afectando no sólo a nuestra isla sino a gran parte de la campiña interior desde Medina Sidonia hasta el Bajo Guadalquivir(22).

Como reacción a la misma se procedería a poner en defensa la costa en años posteriores mediante la instalación de torres de vigilancia cercadas, una de las cuales se instaló en Cádiz y que, al estar sobre el teatro romano, se referirán a ella como *"castillo del teatro"* (con el tiempo sería el Castillo de la Villa). Ésta sería el germen(23) del núcleo musulmán, ya que al abrigo de ella y de las ruinas cercanas se iría instalando una población cuyas actividades principales serían el comercio, el mar y sus derivados.

Núcleo que cerca de dos siglos(24) después, en época almorávide (1086), había evolucionado y tendría cierta entidad en el contexto del litoral, adquiriendo un cierto protagonismo en la situación política del momento, sobre todo en los momentos finales de dicha época. Será entonces, y más concretamente en junio del 1145 (540 de la Hégira), cuando el almirante 'Alī b. 'Īsà b. Maymūn subleve la flota surta en su puerto a favor del nuevo califa y orden almohade. Dicho almirante había recibido la orden de destruir el famoso "ídolo de Cádiz"(25), siendo la *juṭba* gaditana la primera que juró fidelidad a dicho califa en Andalucía después del sermón oficial que se hizo en la mezquita aljama(26).

Cita que nos aporta una serie de datos dignos de valorar, como son: la existencia de una *juṭba*, una mezquita aljama, y una población con un peso específico. Podríamos pensar por ello incluso en la necesidad de elementos defensivos como murallas, pero no conocemos referencia donde apoyar dicha

(22) Veáse sobre esta cuestión MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1974): p. 24 y siguientes.
(23) FIERRO CUBIELLA (2000).
(24) A través de los textos ABELLÁN PÉREZ (1996): pp. 38 y siguientes y (2005): pp. 50 analiza las noticias conservadas sobre el Cádiz islámico. Véase también MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1974) y TOLEDO JORDÁN (1998): pp. 133 y siguientes.
(25) Sobre el ídolo de Cádiz, veáse MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1974): p. 52 y siguientes.
(26) Veáse VIGUERA (ed.1997), quien sigue y traduce en este punto al texto del *Bayān*: p. 83 y 322.

hipótesis, aunque sería un dato a su favor el protagonismo militar que tuvo en el alzamiento la flota anclada en su puerto.

La época almohade es la última de la ocupación musulmana de Qādis y se extiende del 1145 al 1249, pudiéndose valorar como *"la de mayor desarrollo*" dentro de dicha ocupación. El motivo sería una continuidad de la época anterior en crecimiento motivado por el dominio almohade en las dos orillas del Estrecho, lo que abriría una fase de estabilidad comercial en todo ese arco que constituye el Golfo de Cádiz y que se relacionaría con la zona inferior del mismo donde se sitúa el Norte de África, buscando continuación con las rutas del Mediterráneo y del Atlántico(27).

Así, existía una vía marítima de cabotaje que enlazaba Algeciras con Sevilla(28), donde se cita a Cádiz como un punto de atraque; su recorrido era partiendo de Algeciras, Los Arenales, desembocadura del río Barbate, desembocadura del río Beca, paso de Sancti Petri, Los Puentes ó Alcantarilla (San Fernando)(29), Cádiz, Rota, La Mezquita, Trebujena y continuaba por el Guadalquivir hasta Sevilla.

Situación que propiciaría una mayor riqueza que se plasmaría en su desarrollo urbano; así a los edificios ya citados como la mezquita aljama se le sumaría algún oratorio o mezquita extramuros conocida a través de una cita muy posterior fechada en 1469 cuando pervivía el topónimo cercano al Cabo Menor(30). Con seguridad ya se puede afirmar que tenía por entonces un cerco de muralla(31), es decir estaba fortificada. Además tuvo un aumento significativo de población cuyos exponentes más significativos son los restos materiales que se han constatado tanto dentro del cerco de murallas, como es en la Casa del Obispo, teatro romano, o Arco de los Blancos, como extramuros del mismo, en

(27) SÁNCHEZ HERRERO (1983), p. 22.

(28) Estudiada en extensión por ABELLÁN PÉREZ (1983); pp. 124 y siguientes.

(29) ABELLÁN PÉREZ (1983): p. 125 identifica este lugar con *al-Qanāṭir* lo que equivale al Puerto de Santa María, dicho lugar difiere del trazado que va siguiendo el navegante ya que de esta forma tendría que ir de Sancti Petri a Puerto de Santa María, para volver a Cádiz y cruzar nuevamente la bahía para llegar a Rota. Estimamos más correcto que equivale al topónimo que a duras penas aún se conserva en el Sur de la Isla de León entre Sancti Petri y Cádiz: Las Alcantarillas, y que según todos los indicios hace también referencia a los puentes del acueducto romano, u a otros empleados para pasar el citado caño o brazo de mar.

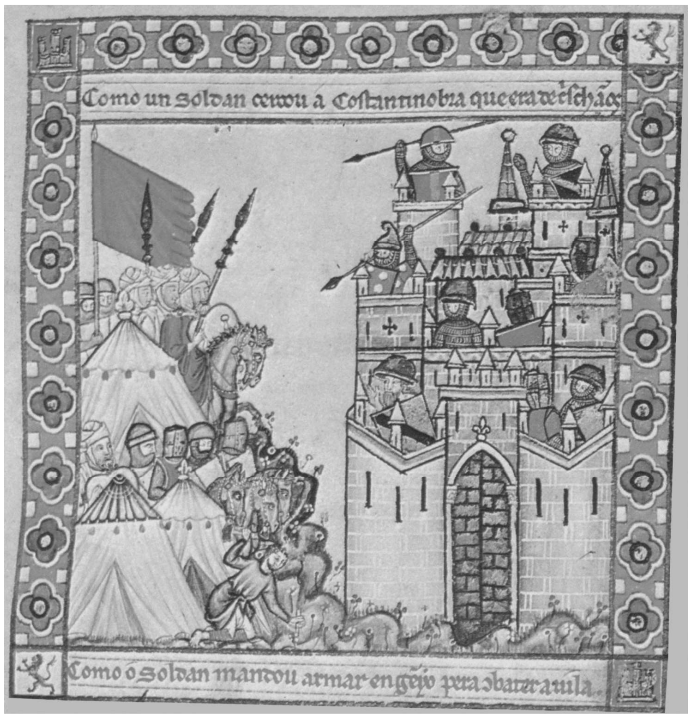
(30) ANTÓN SOLÉ-RAVINA MARTÍN (1975): p. 81.

(31) PAVÓN (1996).

la cuesta de Jabonería o, en torno a Puerto Chico, en la Calle Santiago. Documentación arqueológica que ha sido objeto de un exhaustivo estudio recientemente publicado(32).

b) La primera razia *castellana sobre el Qādis musulmán ocurrida en la década de 1230.*

Esta fase "*de mayor desarrollo"* para el Qādis musulmán comenzará a ver su eclipse con el avance de la "frontera" castellana por el norte, correspondiendo



Asedio de una ciudad en el siglo XIII en las "Cantigas de Santa María" de Alfonso X el Sabio (Biblioteca del Monasterio de El Escorial).

(32) Véanse, por ejemplo, los trabajos publicados por CAVILLA SÁNCHEZ (2005).

las primeras noticias de las mismas a *una* razia *de desgaste* que se dio entre 1231-1235 y, aunque no podemos precisar el año, no debemos dudar de que ocurrió. El hecho lo encontramos citado en la Primera Crónica General de España que lo fecha hacia 1231-32, cuando *"el Infante Alfonso de Molina y don Alvar Perez de Castro hicieron cabalgadas contra Ibn Hūd..."*(33) antes de la toma de Sevilla. Documento que indica que afectó además de Córdoba y Sevilla(34) a otros territorios, ya que "*fueron contra Xeret, et tenienronse las algaras contra Beger et por todas esas partidas, et corrieron e cogieron quanto y fallaron, et tornaronse con todo su hueste".*

Otros investigadores han datado este hecho en el 1233 valorando además que las fuerzas acamparon entre Jerez y Arcos de la Frontera(35), o bien en 1234(36). Ya desde estos momentos se aprecia la relación que guarda Qādis con el interior formando parte de la misma campaña.

Noticias que también podemos encontrar en referencias musulmanas, así Ibn Sa'īd afirma con rotundidad *"los cristianos llegaron de mañana a la ciudad desde el norte y la incendiaron".* Martínez Montávez refiere que dicha noticia es la misma que recoge el *Bayān* justificando la diferencia de fechas por el tipo de fuente que dice ocurrió el hecho el *632 de la Hégira* / septiembre 1234-septiembre 1235; texto que ha sido transcrito por Huici Miranda(37) en los siguientes términos:

> *"Este año llegó el caudillo Gonzalo, hermano de Sancho, después de su ataque por sorpresa a la isla de Cádiz y de cautivar a todos los que había en ella tras una matanza espantosa de sus habitantes. Ello fue que, cuando vino de su país, pasó por la isla de Cádiz y se valió de una estratagema para caer sobre sus habitantes y traicionarlos. La situación le permitió completar su ardid y llevar a cabo su traición. Sorprendió a la*

(33) RAMOS ROMERO (1983): p. 183.
(34) *Primera Crónica*... (ed.1975): p. 725; citada en MUÑOZ RODRÍGUEZ (1996): p. 51.
(35) MANCHEÑO Y OLIVARES (1922): p. 184 "En 1233, al frente de un ejército, entró en Andalucía arrasando pueblos y fortalezas llegó hasta Jerez acampando entre esta ciudad y Arcos."
(36) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XV.
(37) En MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1974), p. 38. Traducción similar a la que ofrece LASTRA TERRY (1980) p. 31.

isla de Cádiz y a los musulmanes que sabía en ella; se apoderó de todo y condujo a un grupo de sus habitantes al ribāṭ de Safi e invitó a los musulmanes a rescatarlos; no quedó en manos de los cristianos ningún musulmán. Este ataque vil fue la causa de la ruina de la isla de Cádiz, hasta no quedar en ella rastro, y perduró su abandono hasta que se apoderaron los cristianos de la ciudad de Sevilla y del resto del país de Andalus, excepto lo menos de ella, ocupando Cádiz y otros lugares".

Este tipo de ataques crearán momentos de inestabilidad en la zona, que no sólo dislocarán sus rutas comerciales tradicionales, sino que traerán como última consecuencia el paso de la comarca a la Corona Castellana

c) La segunda razia castellana que asoló el Qādis musulmán hacia el 1246.

A pesar de ello, el asentamiento de Qādis no fue abandonado, constatándose una nueva razia castellana entre 1244 y 1246, lo que denota la cercanía de la "frontera" de estos lugares. Ésta la podemos descubrir a partir de breves noticias tanto en las fuentes musulmanas del texto magrebí *Ḏajīrat al-saniyya*, donde se afirma que en el *642 de la Hégira* / junio de 1244-mayo de 1245 fue nuevamente atacada por los castellanos(38), como entre las cristianas donde se indica(39) que en el 1246 *"el ejército del Infante Don Enrique, hijo de San Fernando, y a su lado el rey de Granada y el Maestre de Calatrava, batieron los campos de Jerez."*

Consideramos, pues, que nuestro núcleo de población se encuentra implícito en el concepto "campo de Jerez"; después de este ataque se sabe que la ciudad fue reconstruida por el el caíd Abū 'Abd Allāh al-Randaŷī(40) .

(38) MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1974): p. 39, además de recoger la noticia aclara "Sin embargo, uno de los mejores conocedores de la historiografía de la época, Huici Miranda, parece rechazar tal referencia de la *Ḏajīra*, inclinándose por la veracidad del *Bayān* e interpretando aquélla como error de copia, con lo cual habría que admitir la existencia de una sola campaña. Pero el asunto, en cualquier forma, no parece suficientemente aclarado."

(39) Datos analizados y estudiados por RAMOS ROMERO (1983): p. 183.

(40) MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1974): p. 39. Refiere este autor que la proximidad de fechas entre la primera y segunda razia cristianas ha llevado a investigadores a querer identificarlas como un único ataque. Nosotros creemos que se trata de dos distintos, al quedar diferenciados tanto en las fuentes musulmanas como cristianas.

d) La conquista castellana de Sevilla en el 1248 y sus consecuencias en la comarca jerezana.

Definitivamente el 23 de noviembre de 1248 Fernando III el Santo conquista para la Corona castellana la capital de la región, Sevilla, lo que trajo graves consecuencias para los territorios inmediatos que corrieron la misma suerte. Éstos quedaban configurados por el bajo Guadalquivir y la campiña jerezana con la bahía gaditana, lo que recoge la Primera Crónica General de España(41) en los siguientes términos:

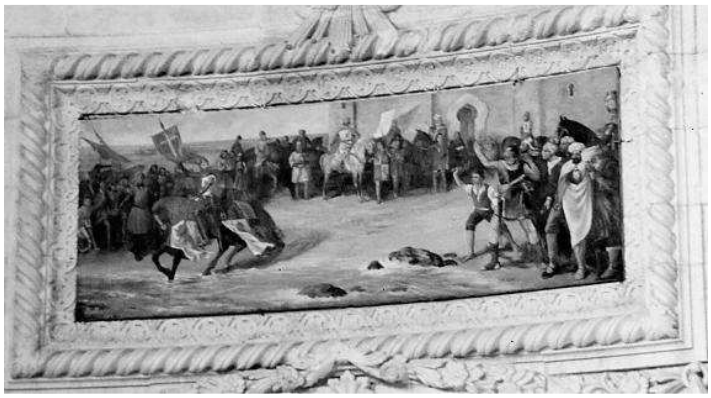
> *"Desque el rey don Fernando ouo ganada Seuilla; et la ouo poblada et aforada et asosegada bien, et ouo y ordenadas todas sus cosas a onrra et a nobleza del et de la çiptat et de su regno et a sseruicio de Dios et a pro et a guardamiento de los pobladores della, gano después: Xerez, Medina, Alcala, Beier, et Sancta María del Puerto, et Calez que yaze dentro en la mar, et Sanlucar dAlpechyn, et aca Arcos, et Lebrixa, et Rota et Trabuxena. Todo de la mar aca lo gano, dello por conbatimiento, et dello por pleytesias quel traxieron, que se le ouvieron de dar; saluo Niebla que se le touo con Abenmafot que era rey della, et Aznalfarag que dieron luego en la pleitesía de Sseuilla..."*.

e) La conquista cristiana de Cádiz en el 1249 dentro del contexto general de la comarca.

Se estima que Fernando III continuó su avance hacia la comarca jerezana y de la bahía en el año 1249, ya que primeramente tuvo que pacificar Sevilla. Afirman las citadas Crónicas que para el control de aquella zona se utilizaron dos procedimientos "*dello por conbatimiento, et dello por pleitesías."* El vasallaje fue la práctica más usual ya que concedía connotaciones análogas a las

(41) Primera Crónica General...(ed.1977): p. 770, capítulo 1130; cita que refieren investigadores de la zona en diversas ocasiones para otras poblaciones del entorno; veáse BARBADILLO DELGADO (1942): p. 24; MUÑOZ RODRÍGUEZ (1996): p. 51; CAÑAS MOYA (1985): p. 38; FRANCO SILVA (1983): p. 21; RAMOS ROMERO(1983): p. 184, donde se afirma que el mismo hecho lo refiere otra crónica cristiana "...aunque Juan de Mena en las "Trescientas", en la 234 afirma "*Ganó a Xerez con su cuadrilla e Cádiz y Arcos, Bejer y Lebrija*..."

impuestas a los reyes de Granada, Murcia y Niebla, esto es, conservando su autarquía"[42].



"La toma de Cádiz por Fernando III El Santo". Copia en el tambor de la cúpula de la Catedral Nueva de Cádiz, basada en la obra historicista de Bejarano que se conserva en el Alcázar de Segovia.

Hasta ahora se ha aceptado que Qādis fue una de las poblaciones que se tomó por este sistema[43], afirmación que hemos de aceptarla con cautela ya que existe una breve y llamativa referencia musulmana recogida en la *Ḏajīra* donde se dice que en el año 647 de la Hégira / *abril de 1249 – abril de 1250*, el caíd Abū 'Abd Allāh al-Randaŷī que la reconstruyó de la anterior razia cristiana[44] *"mató a ochenta jefes cristianos en la isla de Cádiz"*.

(42) SANCHO DE SOPRANIS (1943): p. 4.

(43) LÓPEZ DE COCA (1983): p. 65; SÁNCHEZ HERRERO (1984): pp. 127 y siguientes; véase ANTÓN SOLÉ (1983): p. 45; MARTÍNEZ Y DELGADO, (1875): p. 63; GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1983): p. 9; SANCHO DE SOPRANIS (1943): pp. 13-14, al que se refiere MONTOYA MARTÍNEZ (1983): p. 186.

(44) En MARTÍNEZ MONTÁVEZ (1974): p. 39.

Reconquista que recoge a su vez el cronista Jofré de Loaysa[45] cuyo trabajo, que se inicia en los últimos cinco años de reinado de Fernando III, dice sobre este particular:

> "*Post hec sanctissimus rex Fernandus civitatem hispalensem obsedit et tam diu forti obsidione ligavit quousque cepit eamdem. Similiter locum de Caliç obsedit et cepit. Et tunc temporis omnes cismarini maurorum reges vasalli erat regis Fernandi predicti et annua sibi tributa redebant".*

Traducción realizada por García Martínez[46] en los siguientes términos:

> "Después de esto el santísimo rey Fernando sitió la ciudad de Sevilla y prolongó por tanto tiempo el fuerte asedio hasta que la conquistó. Igualmente sitió y conquistó Cádiz. Y desde entonces todos los reyes moros aquende el mar eran vasallos suyos y le pagaban tributos anuales."

Reconquista que encontramos referida tanto en fuentes musulmanas como cristianas coincidiendo en la fecha y en el hecho, lo que nos lleva a aceptar que al menos en *Qādis* hubo resistencia y enfrentamiento, origen de las matanzas; por lo que su toma debió ser por *"combatimiento*" [47]. Estaríamos ante los limitados datos que relatan el paso de la ciudad a la Corona castellana.

Recordemos en este punto que la historiografía local más antigua conocida, fechada hacia 1594[48] dedica uno de sus capítulos a cómo "*El Rey D. Fernando III, El Santo, gana a los Moros la isla y ciudad de Cádiz... No fue el que pasó menos trabajo en continuas guerras con los moros el bienaventurado y santo Rey D. Fernando III de este nombre en Castilla, pues ganó la mayor parte de la Andalucía, la ciudad de Córdoba, Sevilla, Jerez y esta isla de Cádiz con toda su comarca".*

(45) JOFRÉ DE LOAYZA (ed. 1982): p. 72.
(46) Idem. p. 73.
(47) Este tema también es motivo de debate en la historiografía, así Horozco admite que fue ganada por las armas, e Hipólito Sancho y A. Ballesteros por pacto; véase SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 127.
(48) HOROZCO (1594 ed. 1929): pp. 113 y siguientes.

f) El reinado de Fernando III en la comarca jerezano-gaditana 1249-1252.

Fernando III no debió intervenir personalmente en la campaña gaditana al encontrarse enfermo, por lo que se debió valer de su hijo el Infante Don Enrique, que sería su verdadero artífice. Así, antes de finalizar 1248 y después de la conquista de Sevilla, será nombrado "Señor de Cote" (castillo cercano a Morón) dominio que tendría que devolver a la Corona cuando obtuviera Jerez, Lebrija, Arcos y Medina.

El Infante llevó a cabo su misión con suma brevedad entre 1249 y 1250(49) estando apoyado por la Orden de Calatrava (50), campaña en la que contó con la pervivencia de las vías romanas(51), que, aún en pleno uso, facilitaron una rápida expansión por el territorio. Éstas, descritas por al-Idrīsī, fueron utilizadas en dos oleadas diferentes; en la primera partirían de Sevilla para continuar por Dos Hermanas, al-Madā'in, Torres Alocaz, Sierra de Gibalbín a buscar la pasada de Medina en el Guadalete. En la segunda se conquistaría Utrera, Lebrija y Arcos(52). Extensos territorios que el Rey donó a su hijo Enrique, como Heredamiento Real (53).

Otro de los proyectos de Fernando III fue el "fecho del mar" o conquista del Norte de África para evitar invasiones(54) que no llegaría a ver cumplido pues cuando lo estaba preparando murió, siendo enterrado en la Catedral de Sevilla. La corona pasó entonces a su hijo Alfonso que hizo suyo dicho objetivo.

g) La subida al trono de Alfonso X: La comarca de la bahía y de la campiña jerezana desde 1253 a 1255.

Con la subida de Alfonso X al trono se pone de manifiesto el enfrentamiento del Rey con su hermano a causa del Heredamiento, ya que el Infante controlaba ciudades como Jerez de la Frontera, Medina Sidonia, Lebrija,

(49) LÓPEZ DE COCA (1983): p. 65; TORRES FONTES (1983): p. 77; RAMOS ROMERO(1983): p. 184.
(50) GONZALEZ JIMÉNEZ (1983), p. 9; RAMOS ROMERO (1983): p. 183.
(51) ABELLÁN PÉREZ (1983): p. 123 afirma "que después fueron utilizados en buena parte en la conquista y repoblación de la zona gaditana por Alfonso X..." pasando en la p. 128 a valorarla en toda su extensión.
(52) RAMOS ROMERO(1983): p. 183.
(53) SÁNCHEZ SAUS (1983): p. 50.
(54) SÁNCHEZ SAUS (1983): p. 57; RAMOS ROMERO (1983): p. 184.

Arcos, Alcalá de los Gazules, Vejer, Santa María del Puerto, Cádiz, Rota y Trebujena; problema en el que la Orden de Calatrava jugó un interesante papel. Situación que justificaría la presencia del Rey por estas tierras en la primavera de 1253(55) que no estaban bajo su control, sino de su hermano, donde además quedaba asentado un fuerte contingente de población musulmana. Campaña con la que se afianzaría sus derechos y figura como heredero legítimo

Alfonso dio un giro a su política interna y en una hábil maniobra respetó las concesiones hechas por su hermano a la citada Orden siendo determinante entonces la actitud de Pedro Yánez que desde 1254 ostentaba su Maestrazgo(56); luego reconoció sólo parcialmente los derechos de su hermano Enrique que algunos piensan llegó a anular cuando subió al trono(57). También creó la alarma entre los musulmanes contraviniendo lo pactado, hecho que quedó de manifiesto al suprimir la autonomía que disfrutaba Tejada, ordenando además la evacuación de los mudéjares de Morón(58).

El conflicto estaba al descubierto plenamente en 1255 y en el campo de los aliados debemos suponer el protagonismo de los musulmanes en el lado del Infante. El Rey atacó directamente aquel año(59) a su hermano para lo cual

(55) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): pág. XVI; Para autores como SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 14, esta campaña fue de sometimiento de los territorios conquistados, y no de enfrentamiento por el control interno, así lo expresa: "La gran campaña del año 1255 –dice Hipólito Sancho– había producido sus frutos y la zona de Jerez, con todas las villas y castillos colindantes formaban parte de la Corona de Castilla, unas como consecuencias de hechos de armas directos y otros como consecuencias del sometimiento de sus cabeceras, Cádiz, ha podido pertenecer al segundo grupo 2; véase sobre el particular FRESNADILLO (1989): p. 25.

(56) SÁNCHEZ SAUS (1983): p. 50.

(57) GONZÁLEZ SÁNCHEZ (1983), p. 9 apunta que este privilegio fue anulado pues "hubiera significado la creación de un señorío de proporciones gigantescas" siendo uno de los primeros actos del gobierno de Alfonso X, lo que suponemos no sería de buen grado; SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 125. TORRES FONTES (1983): p. 78.

(58) GONZALEZ JIMÉNEZ (1983), p. 10, apunta la revisión y cambios en la política de Alfonso X con los mudéjares de la zona; LÓPEZ DE COCA (1983): p. 65; MUÑOZ RODRÍGUEZ (1996): p. 53.

(59) SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 14 apunta a los frutos del Rey Sabio en la gran campaña de 1255. Llevado por la lectura literal del texto, ABELLÁN PEREZ (1983), p. 124 sitúa esta acción en 1259, siguiendo al pie de la letra la crónica y no valorando una posible diferencia cronológica.

mandó a Don Nuño de Lara saliese de Sevilla con el fin de prenderlo, entablándose combate cerca de Lebrija, lugar en el que D. Enrique tuvo que buscar la retirada(60).

> *"É don Enrique é los suyos ovieron á dejar el campo é tornar á Lebrija, é en esta noche partió desde é fue al Puerto de Santa María, é commo quier que el lugar non era aún poblado, estavan y navíos é entró en uno dellos, é fue por la mar a Cáliz, é falló y una nave que iva a Valencia, é fue en ella al regno de Aragon..."*

Datos que nos confirmarían que Cádiz y el Puerto de Santa María eran parte del Heredamiento de Enrique hasta esos momentos, motivos por el que los utiliza en su trayectoria de partida. Consecuencias de estas maniobras fue la consolidación del poder de Alfonso X sobre todos aquellos territorios(61) que se consideraban conquistados pero no ocupados(62) y que pueden justificar por ejemplo las facilidades dadas a los castellanos en 1256 para establecerse en la zona de Arcos. Éstos estaban amparados por las disposiciones que autorizaban la compra de tierra a moros, siempre que éstos quisiesen venderlas y que las compras no excediesen de las 10 yugadas de tierra de labor y de las 10 aranzadas de viña(63); población castellana a la que se le concedió el mismo fuero de Sevilla(64).

No es de extrañar que Alfonso X en su *Estoria de España*, asuma tanto las conquistas realizadas por su padre como por su hermano e indique en su prólogo que referirá lo *fecho de España*, y como está ganada toda la tierra *"desde el mar de Santander hasta el mar de Cáliz*"(65).

(60) Crónicas de Don Alfonso Décimo (ed. 1953): p. 7; referido por publicaciones posteriores como en la Enciclopedia de Andalucía. Arcos p. 229) SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 126 y siguientes; TORRES FONTES (1983): p. 78 interpreta que el puerto de embarque de D. Enrique fue Sanlúcar de Barrameda.

(61) MANANTEAU (1991): p. 127.

(62) SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 18.

(63) GONZÁLEZ JIMÉNEZ, (1983): p. 10.

(64) TORRES FONTES (1983): p. 78.

(65) Citada por ANTÓN SOLÉ (1983): p. 45.

h) Cádiz bajo el control de Alfonso X (1255-1261).

Alfonso X quiso continuar el proyecto de su padre del *"fecho de allende"* o *"fecho del mar"* que proponía la conquista del Norte de África. Contexto con el que se relaciona la obtención de la Bula de Cruzada del Papa Inocencio IV, la construcción de atarazanas en Sevilla y el nombramiento de primer almirante del mar a Ruiz López de Mendoza(66). En 1254 firma un acuerdo con Enrique III de Inglaterra para abordar aquel objetivo conjuntamente, año en el cual el Papa, en el mes de agosto, vuelve a hacer pública una Bula declarando bajo su protección los cruzados que pasaran a África con el rey castellano(67).

Pero no va a ser hasta 1257 cuando una vez elegido Alfonso "emperador de romanos" retome la idea, así en un diploma fechado el 1 de febrero que analiza González Jiménez(68) indicando que el *"rey comunicaba a todos los concejos de Galicia y de Asturias que les había enviado a su alcalde Domingo Ibáñez con el encargo de informarles "sobrel fecho de la Cruzada"* y de preparar *"las naues et las galeas commo fossen en Cáliz primer día de mayo."*

Los motivos por los que en aquellos momentos no se llevó a cabo el proyecto los desconocemos, pero años después en 1260 nuevamente es retomado por el Rey quien esta vez busca como aliado a Jaime I de Aragón, con quien se entrevista en marzo sin encontrar el apoyo esperado(69).

Situación que llevó a Alfonso a desarrollar en solitario el proyecto ocupándose personalmente del mismo, para lo cual residió largas temporadas en el Puerto de Santa María o *Alcanate*(70), desde donde controlaba la concentración de naves en Cádiz. También nombró como almirante a Juan García de Villamayor quien puso en marcha la expedición en septiembre cuando partió hacia la ciudad de Salé(71) en Marruecos. Enclave que fue conquistado el 10 por los castellanos, estuvo bajo su control sólo por espacio de 5 días, tras los cuales tuvo que ser abandonado, tomando nuevamente tierras peninsulares el 22. Expedición que no pudo cumplir los planes propuestos, aunque sí un cuantioso

(66) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): pp. XVII-XVIII; SÁNCHEZ SAUS (1983): p. 57; TORRES FONTES (1983): p. 77
(67) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XVIII
(68) Idem: p..XVIII-XIX
(69) SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 126.
(70) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XIX
(71) SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 6; SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 126.

botín y un conflicto diplomático con los benimerines. Sobre dicho particular, se especula que si sería Salé el verdadero objetivo y se estima más probable que fuese Ceuta, desconociéndose el motivo de tal cambio(72).

A pesar de los limitados resultados el Rey tenía intención de continuar esta empresa, convocando en enero de 1261 Cortes en Sevilla para tratar sobre el *"fecho de Africa que auiemos començado"*; para los que se concedieron los recursos oportunos que fueron empleados en la reconquista de Niebla(73).

En mayo de aquel año y más concretamente el 29 tenemos constancia que Cádiz pertenecía a la archidiócesis sevillana, cuando es citada por D. Remondo como uno de los cinco arcedianatos que la componían: Sevilla, Écija, Cádiz, Niebla y Reina(74), en los cuales estaban integradas poblaciones como Lebrija, Arcos, y Matrera(75).

Año en el que Alfonso se vio obligado a llevar a cabo una política de afianzamiento territorial, dentro del cual se incluye la resolución del problema del reino del Algarve que dona a su hija Beatriz, casada con D. Dionis de Portugal. También reconquista la taifa vasalla de Niebla(76) hecho que debió ocurrir entre enero-mayo de aquel año; y tuvo que hacer frente y pacificar una población mudéjar que contaba con el apoyo del otro lado del Estrecho y del emir granadino(77) . Ésta era el soporte de las revueltas en toda la zona, más aún cuando se obliga el desalojo de musulmanes en localidades muy pobladas del interior como Écija (78).

(72) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002):pp. XVIII-XIX.

(73) Idem. pp. XX-XXI.

(74) SÁNCHEZ HERRERO (1981): p. 208; SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 127.

(75) SANCHO DE SOPRANIS (1949). Sobre la organización del Arzobispado de Sevilla, p. 16 y siguiente.

(76) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XXI, si bien se hace partidario de que la acción comenzó en verano; pero el hecho de citarse entre los arcedianatos sevillanos en 1261 nos hace pensar que su conquista fue anterior, es decir entre enero-29 mayo. Sin embargo, no todos los investigadores fijan el hecho en este año; así son partidarios del 1262: LÓPEZ DE COCA (1983): p. 65; SÁNCHEZ HERRERO (1983); p. 24; RAMOS ROMERO (1983): pp. 184-185; MUÑOZ RODRÍGUEZ (1996): p. 52.

(77) MANCHEÑO OLIVARES (1922): p. 186 y SIMÓ (1989): p. 52.

(78) SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 126.

De esta última maniobra las Crónicas alfonsíes(79) refieren los sucesos que se originaron en Jerez de la Frontera y que por lo tanto afectarían a toda su comarca: situación que llevó a provocar la salida de su señor Abén Habit. Hecho sobre el que existían diversas opiniones para su datación y que recientes estudios lo han fijado con precisión basándose en las aportaciones de Ibn ʻIḏārī y las *Cantigas de Santa María*(80). Malestares internos que hicieron retroceder la frontera y se perdió lo avanzado en quince años, viéndose implicadas poblaciones como Arcos, Lebrija y otros pueblos(81); dentro de cuyo contexto consideramos afectó a Cádiz como un enclave más de la misma comarca.

"Conquista de Cádiz por Alfonso X El Sabio" representación historicista de Rodriguez de Lozada (1826-1890) en el Museo de las Cortes de Cádiz.

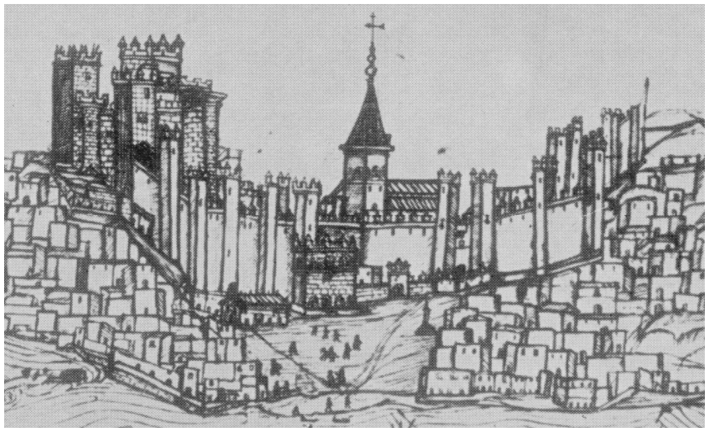
(79) Crónicas de Don Alfonso Décimo (ed.1953): p. 5; MANCHEÑO Y OLIVARES (1922): p. 184 y RAMOS ROMERO (1993): p. .184.

(80) Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XVII y XXI, donde apunta que se venía fechando en 1253, pero dicho investigador después de contrastar las fuentes se hace partidario de que ocurrió entre 1260-61.

(81) SANCHO DE SOPRANIS (1943): p. 15; BARBADILLO DELGADO (1942): p. 24; *Enciclopedia de Andalucía*: "Arcos"; p. 329.

i) El descubrimiento de Cádiz como pieza clave en los proyectos de Alfonso X sobre su "política sobre el Estrecho" (septiembre de 1261-mayo de 1264)[82].

No poseemos datos para determinar la fecha en la que Cádiz fue recuperada por Alfonso X aunque la creemos cercana a la del alcázar jerezano; dentro de cuyo contexto hemos de valorar una de las interpretaciones de la noticia apuntada por el historiador Agustín de Horozco[83] quien afirmaba *"e yo tengo por muy cierto que esta ciudad fue ganada por aquella armada en el mes de septiembre cerca del día de la Exaltación de la Cruz, que se celebra a 14 dél en el año de la era de 1.300 i del nacimiento del 1262"*, fecha de la que se hace partidario Seybold [84].



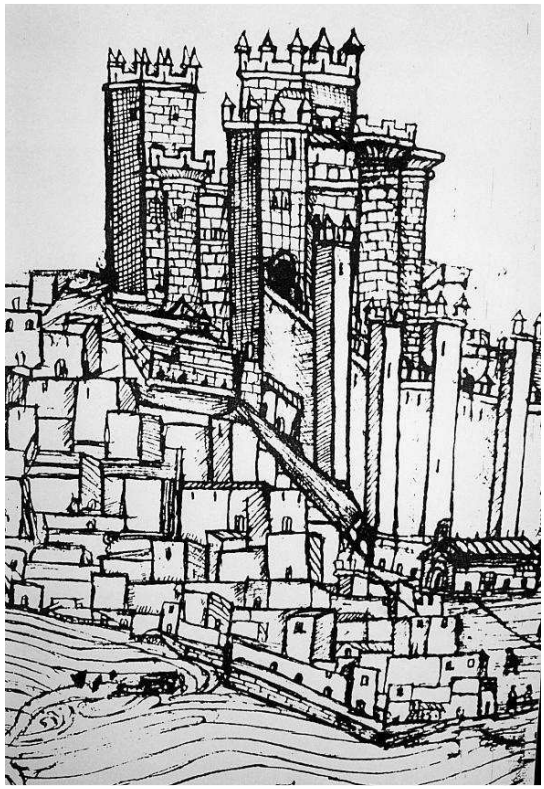
Cerca medieval gaditana de origen almohade reconstruida por Alfonso X. Detalle de representación de la misma y de su Castillo en la vista más antigua conocida de la ciudad, que se viene datando en 1513, pero ofrece aspectos de ser anterior hacia 1570. (Arch. Grl. Simancas. Cámara de Castilla, Pueblos, M.P. y D.,XXV-47).

(82) FIERRO CUBIELLA (1993), donde en la p. 113 se refiere a esta "segunda fase cristiana".

(83) HOROZCO (ed. 1845) p. 100.

(84) En MARTÍNEZ MONTÁVEZ, (1974) pp. 40 "Por ello también Huici rechaza implícitamente la opinión de Seybold quien afirma que Cádiz fue tomada en 1262, aunque sin citar documento que apoya su afirmación y tomando a lo que parece por conquista su repoblación por Alfonso X."

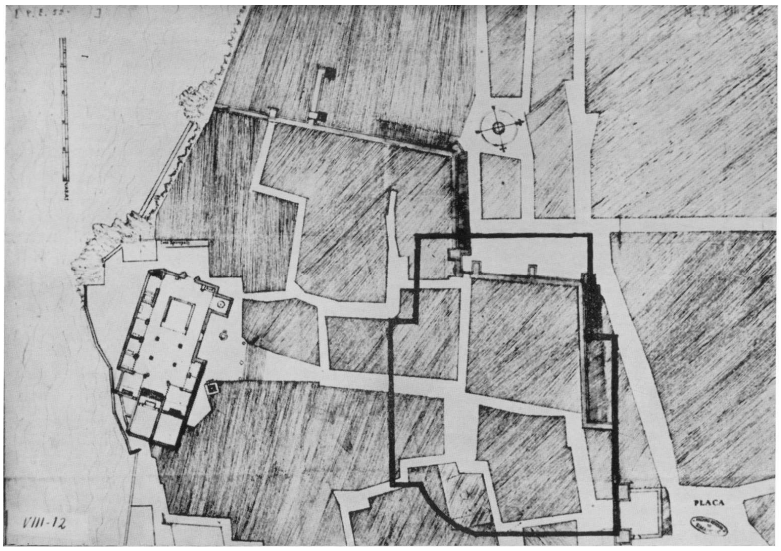
Pero septiembre de 1262 nos resulta muy tardío, si como analizaremos, en dicho año se debieron de llevar a la práctica una serie de trámites para hacer de Cádiz el centro jurídico, administrativo y religioso que se proponía el Rey; así, por ejemplo, las conversaciones con la Santa Sede. Cuestiones éstas que nos llevan a pensar que con anterioridad a la fecha indicada debía estar en manos cristianas.



Detalle del Castillo de la Villa en la citada vista.

Además estaríamos ante un hecho aislado, sin justificación contextualizada y donde sería difícil aceptar la presencia del Rey exclusivamente para tal fin.

Podríamos entonces admitir la fecha dada por Horozco, pero condicionando a un posible error cronológico en el año, ya que realmente se trataría de septiembre pero de **1261.** Resulta llamativo sobre este particular un indicio documental que Ballesteros(85) aporta sobre Cádiz para apoyar la existencia de una acción guerrera, que dice debe de corresponder al 11 septiembre de 1261; se trata del Privilegio Rodado sobre el término entre Toledo y Talavera donde el Rey manda *"que fuesen amas las partes ante nos quince días después de San Johan... et porque al plazo de la Sant Johan non podiemos librar el* ***pleito por prisas que aviemos..."***



Planta de la Villa medieval con su catedral y trazado de su Cerca de murallas fechado en 1595 (Arch. Grl. Simancas. P.E., 52, M.P. y D.,VIII-12).

(85) BALLESTEROS BERETTA (1984): pp. 328-329.

Otros llegan a revisar la fecha referida por Horozco como hacen Antón Solé y Sánchez Herrero y proponen una variante apoyados en las diferentes fechas litúrgicas que a lo largo del año existen sobre la "Santa Cruz", lo que le llevan a hacerlos partidarios de que el hecho ocurrió el 3 de mayo de 1261 día de la

Vista actual desde el interior de la Puerta del Arrabal de Santa María.

Invención[86]. Pero de aceptarse tal planteamiento hemos de tener en cuenta la adscripción al Arzobispado sevillano el **29 de mayo** de aquel año, la cercanía de sólo días nos hace dudar de esta propuesta, ya que hubiese quedado implícitamente detallada en la referencia.

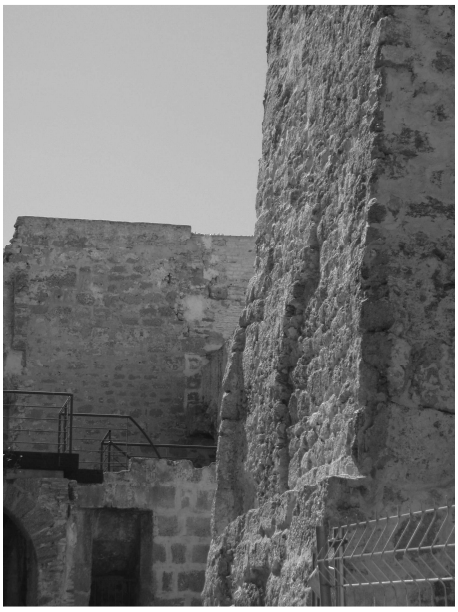
Para hacer frente a la inestabilidad de la región, será a partir de estos momentos cuando Alfonso **descubra** Cádiz y su puerto como pieza fundamental en su política tanto exterior como interior. Su emplazamiento en una isla con una población limitada la harían idónea para el control del territorio, lejos de las

Puerta de la Villa o de Ntra. Sra. del Pópulo, vista en la actualidad desde su interior.

(86) SÁNCHEZ HERRERO (1984): pp. 127 y siguientes.

intrigas de los grandes núcleos. Ciudad que sería no sólo base para el proyecto del *"fecho de allende"* o *"del mar"* que continuaba presente en la mente del rey(87), sino además para su *"política sobre el Estrecho"*.

Con esta última cuestión está relacionada la entrevista que en mayo de 1262 el rey tiene con Muḥammad I de Granada(88), en la que le pide la entrega de Gibraltar y Tarifa(89), que no se llevó a cabo y fue aplazada. Después de ello,



Foso y torreón en la zona exterior del frente de la Puerta del Arrabal de Santa María. Al fondo restos de la torre de Armas del desaparecido Castillo de la Villa que protegía su paso.

(87) Como bien indica GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): pp. XXIII figura expresamente citado en la Bula Papal de Inocencio IV.

(88) SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 126.

(89) Ibidem.

asumiera sólo la conquista de aquellas plazas, para lo cual necesitaría una base o puerto de operaciones seguro, que en la costa atlántica y en los territorios bajo su dominio sólo podía ser Cádiz. Así lo precisa también la primera historia sobre nuestra ciudad(90): "*Pareciéndole que para la conquista de las Algeciras y del reino de Granada era a propósito el puerto y bahía de este ciudad....*"

Alfonso llevó a la práctica su proyecto sobre Cádiz configurándola como centro comercial jurídico y religioso, para lo cual comenzó a levantar su catedral y solicitó el traslado a ella de la antigua sede episcopal de Sidonia. El territorio eclesiástico se compuso con tierras aún no conquistadas como Marbella y, sobre todo, con parte del término del arzobispado de Sevilla por lo que se encontró con la oposición de su Cabildo.

Uno de los escasos documentos conocidos sobre esta cuestión es la Bula *"Excelsum fecit"*, dada por Urbano IV en Orvieto el 21 de agosto de 1263, donde se recogen noticias sobre las obras de la catedral convertida en panteón

Coronamiento superior con merlones albardillados de un torreón de la cerca conservado entre el edificio del Ayuntamiento y el Hospital de San Juan de Dios.

(90) HOROZCO (1594 ed. 1929): pp. 113 y siguientes.

real, la reconstrucción de las murallas[91], lo que implica su castillo[92], así como de los edificios de Hércules.

Dicha bula hace referencia a otra anterior, perdida, de 1 de marzo de 1263, por lo cual los trámites debieron iniciarse con anterioridad[93], lo que nos traslada al 1262 y más concretamente a los primeros días, según algunos investigadores[94].

Para mayor garantía y seguridad del lugar, en otoño se pone en marcha la primera fase repobladora en la que llegan Guillén de Berja y cien hombres más. Entre éstos se distribuyen su alfoz o territorio para su sostenimiento que ocupaba gran parte de la bahía y que quedó dividido en cinco alquerías que se denominaban: Campix, Grañina, Finogera, Poblanina y Fontanina.

El Privilegio original de aquel poblamiento en la actualidad se encuentra perdido[95] , aunque sabemos algunos pormenores del mismo, como que se hizo al modo del fuero de Sevilla, ciudad que a su vez se pobló siguiendo el patrón de Toledo. Proyecto que se apoyó con la expedición de otros privilegios que beneficiaran a sus vecinos, como el de 2 de marzo de 1263 en el que concede una feria de un mes de duración, o el de 3 del mismo mes sobre la exención al Concejo de la Villa de Cádiz y a sus habitantes del pago del portazgo[96]. El rey debió darle entonces escudo de armas tanto a la ciudad como a su Cabildo eclesiástico.

(91) La existencia de un cerco de murallas en época almohade ha quedado puesto de manifiesto a través del trabajo de PAVÓN (1996); elemento defensivo que, como bien apunta este documento, fue reconstruido por Alfonso X. Investigadores como BALLESTEROS BERETA (1963), p. 328, apuntan que no se puede "aceptar que se construyera la muralla con tanta rapidez" en SÁNCHEZ HERRERO (1983): p. 23; JIMÉNEZ (1983): pp. 148.

(92) CORZO SÁNCHEZ (1983): p. 163 también cree en el origen musulmán del castillo, por ello la cita como "alcazaba", siendo el castillo de la villa de Alfonso X una reconstrucción de la misma.

(93) SANCHO DE SOPRANIS (1949): pp. 22 analiza la existencia de estas dos bulas papales; véase también SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 126; ANTÓN SOLÉ (1983): p. 39.

(94) SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 20 llama la atención sobre dos fecha, e indica "No cabe duda, que entre el 26 de mayo de 1261, en que se promulga el decreto partiendo la diócesis hispalenses en los cinco arcedianatos de Sevilla...y los primeros días del año 1262 se ha verificado algo que ha cambiado por completo la situación..."

(95) LÓPEZ DE COCA (1983): p. 6.

(96) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XIV y FIERRO CUBIELLA (1993): p. 114.

j) La revuelta mudéjar de 1264[97].

En mayo de 1264[98] cuando el rey Alfonso se dirigía a Jaén a entrevistarse con el emir de Granada, estalló la revuelta de los mudéjares que venía larvándose en secreto. Ésta contaba con el apoyo de Murcia, el resto de Andalucía, y del mismo emir granadino Muḥammad ibn al-Aḥmar al-Naṣr hasta entonces amigo del castellano, participando además un contingente de *"voluntarios de la fe"* enviados por el sultán de los benimerines Abū Yūsuf[99]. Entre otros lugares afectó a la comarca jerezana-bahía gaditana, y a poblaciones de la misma como Sanlúcar, Lebrija, Jerez, Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules, Arcos de la Frontera y Vejer[100] por donde se extendería la insurrección durante el verano y el otoño.

Dentro de este contexto resulta coherente afirmar que Cádiz se vió implicada en ella hacia el mes de mayo, como una población más de la citada comarca. Núcleo donde además había fracasado el primer programa repoblador[101] y tendría un escasa guarnición.

La reacción real daría lugar a una nueva campaña de recuperación o *reconquista castellana* dirigida personalmente por el rey, así la tradición conservada en algunas poblaciones apunta las siguientes fechas para este hecho. El 6 de agosto día de la Transfiguración para la toma de Vejer[102], el 14 de septiembre Sanlúcar[103] y el 22 Medina Sidonia[104].

(97) Véase FIERRO CUBIELLA (1993): p. 115.

(98) ABELLÁN PEREZ (1983): p. 130; LÓPEZ DE COCA (1983): p. 67; TORRES FONTES (1983): p. 79; JIMÉNEZ (1983): p. 147; MUÑOZ RODRÍGUEZ (1996): p. .52; CAÑAS MOYA (1985): p. 39.

(99) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1983): p. 10 y (2002): p. XXIV; SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 127; RAMOS ROMERO (1983): p. 185.

(100) RAMOS ROMERO (1983): p. 185.

(101) FRANCO SILVA (1983): p. 21.

(102) MUÑOZ RODRÍGUEZ (1996): p. 53 ".. reconquistada Vejer en agosto de 1264, posiblemente el 6 fiesta de la Transfiguración."

(103) BARBADILLO DELGADO (1942): p. .25.

(104) En MARTÍNEZ Y DELGADO (1875): p. 63; véase también RAMOS ROMERO (1983): p. 186.

Mayor problema presenta valorar la toma de Arcos de la Frontera; así, se dice que fue 27 de octubre[105], sin embargo otros investigadores[106] señalan que ocurrió el *29 de septiembre*, *día de San Miguel*, pero del año 1255 relacionándolo con las campañas de aquellos momentos. A este respecto cada vez es más aceptable que dicha población cayese con antelación a Jerez de la Frontera; premisa que debemos analizar dentro de la norma de dedicar la ciudad al santo que la iglesia celebraba el día de su toma lo cual nos hace valorar existiera un posible error en cuanto al año y en realidad se trate de 1264 que es cuando definitivamente la debió reconquistar el rey castellano.

Pero nos falta por analizar la fecha de reconquista de Cádiz. Sobre dicho particular Horozco nos indica que fue el día de la *Exaltación de la Santa Cruz*. Noticia que puede tener diversas lecturas si nos atenemos a la revisión realizada por algunos investigadores[107] que como ya se apuntó llegan a relacionarla con las tres fechas litúrgicas que sobre la misma se dan a lo largo del año: el 3 de mayo de *la Invención*, el 16 de julio del *Triunfo* y la *Exaltación* el 14 de septiembre.

Sobre dicho particular podemos excluir la primer del 3 de mayo, por ser el momento en el cual tienen lugar las revueltas mudéjares, pero es difícil definirse sobre las dos restantes.

a) Así para llegar a la vertebración sur que se observa en dichas fechas, se tendría que tener previamente controlada la costa o frente del Oeste donde se localiza la comarca de la bahía gaditana, pudiendo situarse entonces la fecha que analizamos de la toma de Cádiz entre la de Sanlúcar el 14 de septiembre y el 22 del mismo mes que es cuando cae Medina.

Se aproximaría con ello a lo indicado por la cita de Horozco en una de sus lecturas que nos llevaría a fecha cercana al día 14, lo que pudo suceder entonces entorno al *18 de septiembre de 1264*, o bien *entre el 1 y el 14 del mismo mes* .

b) Sin embargo dicha propuesta nos resulta precipitada si tenemos en cuenta la distancia entre los núcleos de población, la limitada movilidad de las fuerzas y el escaso tiempo que media de una conquista a otra. Pierde además

(105) RAMOS ROMERO(1983): p. 186; GONZÁLEZ JIMÉNEZ (2002): p. XXVI apunta de manera más amplia que "Arcos de la Frontera, situada a pocas millas de Jerez , fue conquistada en otoño de 1264..."

(106) MANCHEÑOS Y OLIVARES (1922): p. 184; SIMÓ MANUEL (1989): p. 52.

(107) ANTÓN SOLÉ (1983): p. 45; SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 127.

sentido la trayectoria de la acción que sin base para desembarcar atacaría primero Vejer el día 6 sin tener asegurado el frente occidental

Por ello es necesario valorar en esta ocasión otras de las lecturas del dato aportado por Horozco como es en este caso el *16 de julio*, o del *Triunfo de la Santa Cruz*, que en definitiva es lo que se representa en el escudo catedralicio, pero sobre las aguas del mar. Fecha, o mejor dicho, día cercano a la misma que bien pudo estar en torno al *20 de julio de 1264*, localizado en plena estación veraniega donde la experiencia histórica ha enmarcado la mayoría de los ataques que ha sufrido la ciudad por ser el momento idóneo para este tipo de acciones guerreras.

Con ello ya adquiere sentido la vertebración de la campaña antes aludida pues el primer punto reconquistado pudo ser Cádiz con su isla en torno a la fecha señalada del 20 de julio; con ello se controlaría su comarca con enclaves como Rota y Puerto de Santa María. Su puerto natural pudo actuar a modo de eje en abanico y pasar al continente conquistándose Vejer el 6 de agosto, y posteriormente el 14 de septiembre Sanlúcar. Asegurados ambos enclaves se continuaría desde Vejer a Medina que caería el 22 de septiembre y desde allí a Arcos el 29 del mismo mes.

Estrategia envolvente de la acción y dominio del territorio circundante de Jerez de la Frontera que llevaría ya con seguridad a poder atacarlo, a pesar de ser el núcleo más poblado de la zona, cayendo nuevamente en manos cristianas el 9 de octubre, día de San Dionisio obispo de París[108]. Luego se atendería a otros enclaves que quedaron aislados como es el caso de Alcalá de los Gazules que se tomaría el 23 de octubre, día de San Jorge, que se elige por patrono, o Lebrija el 25 de noviembre, festividad de Santa Catalina[109].

Dentro de la trayectoria expuesta hemos de valorar la afirmación recogida en las *Crónicas de Alfonso Décimo* donde se indica que Jerez de la Frontera fue tomada después de un cerco de 5 meses[110]. Dato que nos resulta contradictorio pues es el mismo que duró la totalidad de la campaña y Alfonso X no poseía un

(108) SANCHO DE SOPRANIS (1964): p. 6.

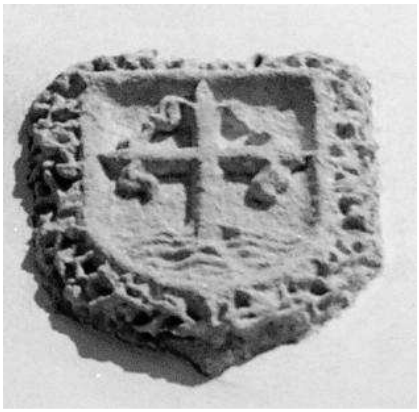
(109) BELLIDO AHUMADA (1985): p. .20 "suponemos que fue el 25 de noviembre día que se celebra la festividad de Santa Catalina…también pudo ser el 20 de enero de 1265 día de San Sebastián.

(110) SÁNCHEZ HERRERO (1984): p. 127 refiere también este espacio de tiempo para el sitio jerezano; véase sobre dicho particular MANANTEAU (1991): p. 127.

ejército tan grande para poder ejecutar las dos acciones a la vez: es decir cercar Jerez mientras se están conquistando los pueblos de su entorno. Probablemente estemos ante un recurso del escribano para resaltar la figura del rey Sabio.

Tampoco coinciden las citadas *Crónicas*(111) en el sentido de las acciones que nos han aportado las fechas analizadas ya que detalla: *"...poblóla* (Jerez) *de caballeros e homes fijosdalgo e de otras buenas compañas, e dende fue a Vejer e Medina Sidonia, e los moros que las tenían entregarónsela, e pobló el puerto de Santa María. E dende vino por Arcos e por Lebrija que se le habían alzado..."*

Posiblemente en esta ocasión estemos ante errores de índole cronológica que normalmente se aceptan para dicho texto; cuestiones que no invalidan el hecho principal descrito, en este caso "la toma de la comarca". No debemos valorarlo por tanto como si se tratase de un diario que cuenta los sucesos al día o en períodos cortos de tiempo.



Escudo del Cabildo Catedral de Cádiz: la Cruz sobre las aguas.

Con posterioridad a este suceso, posiblemente en 1265, se concluiría y consagraría la catedral; no olvidemos que, aunque Urbano IV había concedido

(111) *Crónicas de Alfonso Décimo* (ed.1953), referidas entre otros por MANCHEÑO OLIVARES (1922): p. .186 o MANANTEAU (1991): p. 127.

su erección, y había facultado al obispo de Ávila D. Domingo Suárez para efectuar la traslación de Assidonia a Cádiz, esta no se ejecutó ante la muerte del citado papa.

Alfonso X tendría que recurrir por segunda vez a la Curia Romana, y fue Clemente IV el que nuevamente facultó al mismo obispo que culminó definitivamente su misión(112). Años después, en noviembre de 1267, se llega a un acuerdo con el cabildo del Arzobispado de Sevilla sobre los pleitos planteados entre ambas diócesis y sus términos, tomando posesión de su sede el primer obispo de la sede gaditana fray Juan Martínez(113). Por estas fechas, hacia 1265, se debió redactar el *milagro* que narra la estrofa 368 y que ocurrió en el citado templo donde una mujer quedó curada de la enfermedad denominada "culebrina" que padecía desde hacía varios años(114).

Otros hechos tendrán un matiz político, así, a nivel territorial, para un mayor control, entrega las tierras a la Orden de Calatrava con categoría de Encomienda Mayor, y posteriormente se procederá al repartimiento de Jerez(115). Mientras, en la ciudad de Cádiz se pondrá en marcha un segundo programa repoblador, expidiéndose un nuevo Privilegio muy cercano a los hechos y fechado el 9 de noviembre de 1264, donde se eleva el número de repobladores y frente a los 100 primeros hombres, se traen ahora 300 de los que 200 eran lanceros y 100 ballesteros. Población que procedía de las villas cantábricas de Laredo, Santander, Castro Urdiales y San Vicente de la Barquera, entre los que había algunos judíos(116), y que se distribuye además de en las primeras cinco alquerías en la de Villarana, Bayna, Casarejos, Bollullos, Marchal-Tamarit y Marchal-Grasul y las viñas y tierras calvas y casas del antiguo Alcanatir(117).

La bahía gaditana y la campiña jerezana continuaron siendo tierra de "frontera" y su territorio fue el objetivo de las razias procedentes del Norte de África, de hecho el 13 de mayo de 1275 se dio un primer desembarco meriní en

(112) ANTÓN SOLÉ (1983): p. 40.
(113) ANTÓN SOLÉ (1983): p. 41.
(114) MONTOYA (1981): pp. 79 y siguientes y (1983): pp. 173 y siguientes.
(115) SÁNCHEZ SAUS (1983): p. 53.
(116) SÁNCHEZ HERRERO (1983): p. 34.
(117) Véase SÁNCHEZ HERRERO (1983): pp. 24-25.

Tarifa, al que sucedió otro en agosto, que fue de gran virulencia como refiere el *Rawd al-qirtās*(118):

> "*Sus tropas se extendieron por las tierras del Guadalquivir como una inundación o como una nube de langostas....; no pasaron junto a un árbol que no talasen, ni por una aldea que no robasen, ni por mieses que no incendiasen; se apoderaron de todos los rebaños de la región, mataron a los hombres que encontraron, cautivaron a los niños y mujeres...*"

Impronta del sello medieval de Cádiz, donde se lee la leyenda *Gadis: fvndator: fvit: Hercvules: et: dominator* "Hércules fue el fundador y patrono de Cádiz" (Instituto Valencia de Don Juan –Madrid).

(118) LÓPEZ DE COCA (1983): p. 71; GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1983): p. 11 Traduc. por A. Huici Miranda, 2 vols. Valencia, 1964, 2ª ed. pp. 596-97; TORRES FONTES (1983): p. 76.

En 1276 se pacta una tregua que durará dos años, otro ataque de características similares tuvo lugar en 1277 afectando a la campiña jerezana y realizado por el hijo del sultán meriní, siendo tan feroz como el anteriormente comentado. Al año siguiente de 1278 se dio otra razia en las que fueron arrasadas Rota, Sanlúcar y Alcanatir (Puerto de Santa María) y que sólo se pudo parar tras la tregua firmada en 1280 después de fracaso de Alfonso X frente a Algeciras(119). El último ataque de estas características ocurrió en 1285 afectando a las tierras de Jerez, Vejer, Medina Sidonia y la aldea de Monteagudo(120).

Aunque no se ha podido documentar, es difícil suponer que ninguno de estos ataques, sobre todo los del 1277 y 1285 en los que se vieron implicadas poblaciones de la bahía como Rota o el Puerto de Santa María, no afectaran a la isla y ciudad de Cádiz, más aún cuando hemos partido del principio de no aislar los hechos gaditanos de los ocurridos dentro de su comarca. Para hacer frente a estas fuerzas se apunta a la elaboración de proyectos repobladores como el desarrollado en 1281 que afectó al Puerto de Santa María, como una consecuencia del fracaso que dicho sistema tuvo en la ciudad de Cádiz(121).

Con la muerte del Rey Sabio el 4 abril de 1284 y de la última razia musulmana de 12 de abril de 1285 cuando Abū Yūsuf desembarca nuevamente en Tarifa(122) la problemática de la "frontera" la trasladarán sus sucesores al área del Estrecho y bahía de Algeciras-Gibraltar.

La estrategia que Alfonso X había diseñado para Cádiz, como base para su política en el Estrecho no la adoptarán sus descendientes, aunque sí continuarán con la reconquista en dicha zona. Así se toma Tarifa y posteriormente, el 25 de marzo de 1344, Alfonso XI conquista Algeciras, procediendo a duplicar la Sede episcopal gaditana, ya que se eleva a la categoría de catedral la mezquita, con el título de Santa María de la Palma. En 1369 Muḥammad de Granada, recupera la plaza teniendo que huir su cabildo eclesiástico a la antigua sede gaditana(123).

(119) LÓPEZ DE COCA (1983) : p. 72; GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1983): p. 19 y (2002): p. XXIX.
(120) GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1983): p. 11-12.
(121) Idem. p. 19.
(122) ABELLÁN PÉREZ (1983): p. 130; LÓPEZ DE COCA (1983): p. 74.
(123) SÁNCHEZ HERRERO (1981): pp. 209-210.

Cádiz quedaría en un segundo plano y languidecería hasta la Baja Edad Media cuando, a mediados del siglo XV, hacia 1467, la Corona la donó a la nobleza, y más concretamente a los Ponce de León, Señores de Marchena(124).

k) Análisis de algunos datos de las Crónicas alfonsíes sobre Cádiz, dentro del contexto apuntado.

Las *Crónicas de Alfonso Décimo*(125) dedican el Capítulo XIX a *"De commo el rey don Alfonso ganó a Cáliz, é de commo quitó el tributo á Portogal que daba á Castilla, é de lo que de esto se recresció"* señalando su texto:

> *"En los diez é siete años del regnado deste rey don Alfonso, que fue en la era de mill é trescientos é siete años, é andaba el año de la nascencia de Jesuscrists en mill e doscientos e sesenta é nueve, seyendo el Rey llegado á Sevilla, sopo que la villa de Cáliz, que es puerto allende la mar, se estaban las gentes della seguradas, é las puertas de la villa que la non guardaban de dia, nin de noche non las cerraban; é dijeron al Rey que si enviaba y la su flota con gente, que tomarian aquella villa de Cáliz. E el Rey tenía en este tiempo adereszada su flota, é era almirante della Pero Martinez de Fe, é otrosí era y con el Rey un rico-ome, su vasallo, é decíanle don Juan García, é mandóle que él é Pero Martinez, su almirante, é otros caballeros é escuderos que entrasen en la flota é que fuesen tomar la villa de Cáliz. E don Juan García é Pero Martinez, almirante, é los otros á quien el Rey envió con ellos fueron en aquella flota, é un dia en amnesciendo llegaron a la puerta de Cáliz, é como las gentes estaban seguras é tenian las puertas de la villa abiertas de noche, los cristianos tomaron la villa, é en la entrada mataron y algunos moros, é murieran más si non que cataron todos por foir é non cató ninguno por la defender. E los cristianos apoderáronse en las torres del muro é en las puertas de la villa, é don Juan García entró en la villa é mandó que tomasen las fortalezas é que pusiesen muy grand recabdo en las puertas, é defendió que non robasen nin tomasen ninguna cosa de lo que estaba en la villa. E Pero Martinez el almirante fincó en la guarda de la flota con*

(124) SÁNCHEZ HERRERO (1983): p. 25; véase SÁNCHEZ SAUS (2005): pp. 909 y siguientes.
(125) *Crónicas de Don Alfonso Décimo* (ed.1953): p. 13.

todos los marineros, é don Juan García é los que estaban con él apoderáronse en la villa e toviéronla cuatro dias en su poder, é en estos cuatro dias tomaron ende lo que quisieron, en que avia mucha mercadería, é oro é plata é otras cosas de muy grandes prescios, é pusiéronla en las naves é en las galeas. E porque sopieron que se apellidaba toda la tierra é ayuntábanse muy grandes gentes de moros para venir allí por mar é por tierra, é ellos tenian el acorro muy lejos, ovieron á dejar la villa é trojieron dende muchos moros é todo lo que quisieron traer, é viniéronse para Sevilla sin ninguna contienda.. E el rey don Alfonso desque lo sopo ovo ende grand placer;...."

Estamos indudablemente, ante una de las narraciones cercana al hecho que describe, pero de difícil interpretación(126), por lo que los datos que aporta han sido cuestionados por los mas diversos investigadores. Así algunos han aceptado la cronología que literalmente se señala de 1269(127), pero han sido más numerosos los que han dudado de dicho año lo que se constata desde antiguo. Es el caso del historiador Horozco(128) quien tuvo constancia de este documento y así lo detalla *"..según que así lo dice la Historia deste rey, aunque señala que fue el año de la era de 1307, que corresponde al nacimiento del Señor de 1269..."*, luego entra en valorar la fecha para afirmar que fue en 1262.

También ha sido tema de debate el objetivo al que se refiere, y aunque el texto afirma se trata de la ciudad de "Cáliz", sin embargo estudios recientes llegan a la conclusión que se describe la toma de Salé como punto culminante de la expedición al Norte de África ocurrida en el 1260(129); justificando el error, entre otras causas, en la similitud entre los topónimos Cáliz y Salé. Pero sobre dicho particular se ha de tener en cuenta:

(126) FIERRO CUBIELLA (1993): p. 110 donde ya apuntamos que no participamos de la identificación que se ha venido proponiendo al identificar el texto que analiza como correspondiente a la ciudad de Salé.

(127) Esta cronología ha sido cuestionada por un número de investigadores, véase entre otros a SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 6

(128) HOROZCO (1598 ed.1845): p. 100.

(129) SANCHO DE SOPRANIS (1949): pp. 8 y siguientes apunta toda esta problemática; BALLESTEROS BERETA (1984):pp. 281 y siguientes; MONTOYA (1981): p. 80 y (1983): p. 179.

1) La diferencia de fechas existe, tanto si lo aplicamos a la toma de Cádiz en 1264, como a la de Salé en 1260, ya que en ambos casos no se corresponde con el 1269. Situación que ha sido justificada por ejemplo por Sancho de Sopranis como "errores de trascripción" lo que le lleva a pensar que debe interpretarse como año 1259.
2) La expedición a Salé duró un total de 11 días siendo retenida la ciudad durante 8. El caso que recoge el relato la ciudad se toma por espacio de sólo 4 días.
3) El concepto que incluye el relato "allende", ha sido interpretado como al otro lado del mar. La trascripción que hemos utilizado(130) refiere con una nota que aparece en la edición de 1554. Creemos que si el cronista hubiera querido describir una plaza musulmana en el Norte de África, hubiera utilizado otro tipo de recurso literario o aclaratorio. "Allende" pudo tener otras acepciones y en este caso ir referida a la singularidad de la isla gaditana, sería más propio "en medio del mar".
4) Sancho de Sopranis(131) ya señala la dificultad de aceptar que Cádiz aún con población musulmana en 1260, colaborara en el abastecimiento de la flota que se dirigía a Salé, ciudades que ya durante la Alta Edad Media tuvieron muy buenas relaciones.
5) Montoya Martínez(132) apunta que los textos diferencian ambas poblaciones a través de la acentuación y dice que se emplea la "grave para Cádiz y la aguda para Çalé."
6) Tampoco se confunden ambas poblaciones en las Cantigas de Santa María, siendo uno de los textos contemporáneos más utilizados donde se refiere a la ciudad de la bahía como "Cáliz" o "Cádiz", e incluso se puede apreciar que intenta diferenciarlo cuando se refiere a Salé(133)
7) El relato apunta noticias sobre una "villa" cercada con puertas y fortaleza, próxima a la zona portuaria; característica todas que se daban en Cádiz en aquel momento por haberla reconstruido con anterioridad Alfonso X.

(130) *Crónicas de Don Alfonso Décimo* (ed.1953): p. 14, nota nº 1 al pie de página.
(131) SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 13; La cuestión Cádiz-Salé la vuelve a tratar a partir de la p. 31.
(132) MONTOYA MARTÍNEZ (1983): p. 181.
(133) MONTOYA MARTÍNEZ (1981): p. 80.

8) No se tiene constancia de ninguna expedición posterior a 1260 que tuviera como objetivo Salé, y aunque se acepte un error cronológico no resulta coherente que este se sea tan extenso como de nueve años de diferencia, cuando lo que se viene aceptando es entre 4-5 años.

Motivos todos que nos llevan a no aceptar que se esté refiriendo a la toma de Salé. El cronista fijó el lugar que quería: Cáliz, pero en este hecho debemos tener algunas consideraciones, como el error cronológico aceptado dentro de los márgenes propuestos. Esto nos trasladaría la acción al año 1264, ya que el tipo de documento en el que se encuentra inserto es una Crónica escrita a posteriori y no un diario, motivo por el que el cronista debió sintetizar dos hechos ocurridos –toma de Cádiz y asalto a Salé- como uno sólo, dándonos esa visión tan difícil de justificar(134).

Intento de reconquista que pudo darse previamente a la toma definitiva de la ciudad y, ateniéndonos a lo analizado hasta el momento, debió de ser con antelación al mes de julio de 1264, lo que bien pudo ser durante el mes de junio, cuando tanto Cádiz como toda la comarca estaba bajo control musulmán, que se habían hecho fuertes durante las revueltas y esperaban refuerzos del Norte de África. El fracaso de este intento de recuperación llevaría a un segundo, resuelto ya con éxito al mes siguiente.

l) Valoración en conjunto.

Los datos analizados nos señalan que en el breve espacio de tiempo que va desde 1233 hasta septiembre de 1264, Cádiz soportó los siguientes ataques: 1234, 1246, 1249, 1255?, 1261, mayo 1264, junio 1264 y julio 1264.

El *"Fragmentum Itinerarii fratris Mauritti et domini Andrae Nicolai"* fechado en 1273(135) resume esta idea de inestabilidad para nuestra ciudad, justificado por ser entonces tierra de "frontera":

(134) Esta idea no se puede valorar como novedosa, SANCHO DE SOPRANIS (1949): p. 34 ya apuntaba la dificultad de aceptarlo así " la hipótesis de una fusión de dos hechos sincrónicos diferentes, cuales habrían sido el saqueo de Salé –bien probado– y el de Cádiz, ciudad que no se sabría, aún así, cómo pasó a pleno poder de cristianos."; MONTOYA MARTÍNEZ (1983): p. 179 expone que la *Crónica de Alfonso Décimo* "lo enmaraña de tal modo que dio pie a las dudas del eminente historiador Antonio Ballesteros.

(135) Traducción de CHARLO BREA, en FIERRO CUBIELLA (1993): p. 115.

> *"En esta isla (de Cádiz) se ha llevado muchas veces a cabo gran matanza de hombres, tanto del pueblo cristiano como también del sarraceno, ya que alternativamente por uno y otro la ocupaban... Desde este lugar comienza la tierra que, según los antiguos, se llama Bética y los modernos llaman Frontera, porque allí está el frente de la cristiandad contra los infieles y allí es necesario cerrar(le) virilmente el paso a las tropas bárbaras con duros enfrentamientos".*

El elevado número de asedios constatado nos hace suponer:

1) Un interés por Cádiz, al menos llamativo, motivado por tener una importancia relativa dentro de su ámbito comarcal.
2) Debió contar para soportar dichos ataques con fortificaciones(136) como se constatan al menos desde época almohade. Tras éstas se ampararía su población y en ellas se apoyarían para su reconstrucción. De no aceptar este hecho hubiera sido abandonada, como otras de su entorno ante la inseguridad que se tendría de vivir allí sin estas construcciones tan necesarias en aquellos momentos.
3) Relevancia de Cádiz, con la que pasó a la corona castellana, si bien muy deteriorada por las circunstancias descritas que la habían arruinado e inutilizado sus rutas comerciales. Sin embargo, Alfonso X la descubrió, tanto para sus proyectos del "fecho del mar", como para su política del Estrecho. Reconstruyó entonces sus murallas y castillo y le dio la relevancia de ciudad, panteón real, centro jurídico, administrativo y eclesiástico, a partir del cual creció y evolucionó hasta constituir la actual ciudad.

***

(136) No participamos, según lo analizado, de la opinión de investigadores como BALLESTEROS (1963): p. 328 quien apunta: "Lo que la ciudad no tendría sería fortificación, a causa de su fácil conquista". El mismo Ballesteros declara que no se puede aceptar que se construyera la muralla con tanta rapidez en SÁNCHEZ HERRERO (1983): p. 23.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN PÉREZ, Juan

-(1983): "Las vías de comunicación gaditanas en el siglo XIII"**.** En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 123-133.

-(1996): *El Cádiz islámico a través de sus textos***.** Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

-(2005): *El Cádiz islámico a través de sus textos***.** Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz. 2ª Edición ampliada y corregida.

ANTÓN SOLÉ, Pablo y RAVINA MARTÍN, Manuel (1975): *Catálogo de documentos medievales del archivo catedralicio de Cádiz. 1263-1500.* Ayuntamiento de Cádiz.

ANTÓN SOLÉ, Pablo (1983): "La Iglesia gaditana en el siglo XIII". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 37-48.

BALLESTEROS BERETTA, Antonio (1984): *Alfonso X El Sabio*. Ediciones "El Albir, S.A. Barcelona.

BARBADILLO DELGADO, Pedro (1942): *Historia de la ciudad de Sanlúcar de Barrameda.*

BELLIDO AHUMADA (1985): *La patria de Nebrija*: Lebrija.

CAÑAS MOYA, Manuel (1985): *Rota*. Diputación Provincial.

CASTRO, Adolfo de (1858 ed. Facsímil 1982): *Historia de Cádiz y su Provincia desde los remotos tiempos hasta 1814***.** Excma. Diputación Provincial de Cádiz.

CAVILLA SÁNCHEZ-MOLERO, Francisco (2005): *La cerámica almohade de la isla de Cádiz (ŷazīrat Qādis)*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

CORZO SÁNCHEZ, Ramón (1983): "Monumentos del Cádiz alfonsí". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 161-171.

Crónica del Rey Don Alfonso Décimo. (ed. 1953) en Biblioteca de Autores Españoles (B.A.E.) Colección ordenada por Don Cayetano Rosell- Madrid -Tomo 66.

CHARLO BREA, Luis (1996): "Edición crítica y traducción anotada de un itinerario en latín del siglo XIII" en *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales* - Volumen XI, pp.67-83. Servicios de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

Diario de Cádiz de 11 de noviembre de 2005 "Creadas tres comisiones para conmemorar eventos".

FIERRO CUBIELLA, Juan Antonio

-(1993): *Historia de la ciudad de Cádiz*. (1ª ed.)

-(2000): "El Castillo de la Villa, germen originario de la actual Cádiz" en el periódico *Cádiz Información* del lunes 18 de diciembre, pp.8-9.

-(2004): *Historia de la ciudad de Cádiz*. (2ª ed.)

FRANCO SILVA, Alfonso (1983): *Rota en la Edad Media*. Fundación Alcalde Zoilo Ruiz Mateos.

FILGUEIRA VALVERDE, José (1943): *Primera Crónica General de España* "Cronología de la vida de Alfonso X El Sabio."

FRESNADILLO, Rosario (1989): *El Castillo de la Villa de Cádiz, (1467?-1947) Una fortaleza medieval desvanecida*. Fundación Municipal de Cultura-Cátedra Adolfo de Castro.

Gran Enciclopedia de Andalucia (1979) Director José María Javierre.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel

-(1983): "La obra repobladora de Alfonso X en las tierras de Cádiz". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 7-20.

-(2002): "La Ocupación de la Zona de Cádiz (I)" en *Repartimiento de El Puerto de Santa María*. Universidad de Sevilla-Ayuntamiento Puerto de Santa María.

HOROZCO, Agustín (atribuida a) (1594 ed.1929): *Historia de la ciudad de Cádiz*. En "Documentos Inéditos para la Historia de Cádiz". Excmo.Ayuntamiento de Cádiz.

HOROZCO, Agustín (1598 ed. 1845): *Historia de la ciudad de Cádiz*. Imprenta de D. Manuel Bosch.Cádiz.

LASTRA Y TERRY, Juan de la (1980): *Cádiz Trimilenario (Historia de Cádiz).* Caja de Ahorros de Cádiz.

JOFRÉ DE LOAYSA (ed.1982): *Crónica de los Reyes de Castilla Fernando III, Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV (1248-1305)* (2ª edición). Edición, traducción, introducción y notas de Antonio García Martínez. Murcia.

JIMÉNEZ, Alfonso (1983): "Arquitectura gaditana de época alfonsí". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 135-160.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique (1983: "Cádiz, frontera del Islam". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 65-74.

MANCHEÑO Y OLIVARES, Miguel (1922): *Arcos de la Frontera*.

MARTÍNEZ Y DELGADO (1875 ed. Facsímil 1991): *Historia de la ciudad de Medina Sidonia***.** Diputación Provincial de Cádiz.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (1974): *Perfil del Cádiz hispano-árabe*, Ediciones de la Caja de Ahorros de Cádiz.

MÉNANTEAU LÖIC (1991): *Sanlúcar de Barrameda***.** Diputación Provincial: Los Pueblos de la Provincia de Cádiz.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús

-(1981): "La Iglesia de Santa Cruz (Cádiz), en las CSM (368) de Alfonso X el Sabio". En *Boletín del Museo de Cádiz*, III. Excma. Diputación Provincial de Cádiz. pp.79 a 85.

-(1983): "Las Cantigas de Santa María fuente para la historia gaditana". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 173-205.

MUÑOZ RODRÍGUEZ, Antonio (1996): *Vejer de la Frontera.* Diputación Provincial. Colección los Pueblos de la Provincia.

PAVÓN, Basilio (1996): "El Arco del Pópulo: en torno al Cádiz musulmán". Revista *Al-Qanṭara* núm.17, fasc.1, pp. 171-201.

Primera Crónica General de España (Editada por Ramón Ménedez Pidal con un estudio actualizado de Diego Catalán). Madrid (ed.1977) Editorial Gredos.

RAMOS ROMERO (1983): *Alcalá de los Gazules*. Diputación Provincial. Colección los Pueblos de la Provincia

SÁNCHEZ HERRERO, José

-(1981): *Cádiz la ciudad medieval y cristiana (1260-1525).* Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

-(1983): "Aspectos urbanísticos de Cádiz durante los siglos XIII al XIV". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 21-36.

-(1984): "Cádiz Medieval" en *Cádiz y su Provincia*. Ediciones Gever, Vol II pp.127 y siguientes.

SÁNCHEZ SAUS, Rafael

-(1983): "Las órdenes militares en la provincia de Cádiz". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 49-63.

-(2005): "Dependencia señorial y desarrollo urbano en la Andalucía atlántica. Cádiz y los Ponce de León en el siglo XV**".** En *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 26 – Universitat de Barcelona-Facultat de Geografia i História. pp. 903-927.

SANCHO DE SOPRANIS, Hipólito

-(1943): *Historia del Puerto de Santa María.*

-(1949) "La incorporación de Cádiz a la Corona de Castilla" en Revista *Hispania* IX. Madrid.

-(1955) "La repoblación y repartimiento de Cádiz por Alfonso X" en Revista *Hispania* XV, 61 pp. 483-539. Madrid.

-(1964): *Historia de Jerez de la Frontera desde su incorporación a los dominios cristianos.*

SERRANO DIAZ, Emilio (1974): *Castillos de Andalucía***.** Vol. I (Cádiz y Córdoba).

SIMÓ, Manuel (1989): *Arcos de la Frontera*. Colección los Pueblos de la Provincia de Cádiz.

TOLEDO JORDÁN, José Manuel (1998): *El Cádiz Andalusí***.** Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Cádiz.

TORRES FONTES, Juan (1983): "La cautividad en la frontera gaditana (1275-1285)". En *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, pp. 75-92

VIGUERA MOLINS, María Jesús: "Historia Política" en *Historia de España*, Vol.VIII-2 de Menéndez Pidal y Jover Zamora. Espasa Calpe (ed. 1997)

Viva Cádiz (Periódico) de 11 de noviembre de 3 2005 "El Consistorio crea comisiones históricas para conmemoraciones".

SOME OBSERVATIONS ON THE POETICAL LANGUAGE OF LOVE SONGS IN THE DIALECT OF THE JBALA (NORTHERN MOROCCO)

Sarali **GINTSBURG***
University of Helsinki

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 139-161]

Resumen: Este artículo trata sobre canciones populares de temática amorosa en dialecto árabe yebalí. Para ello, nos serviremos de material adicional extraído de algunos dialectos árabes. Se mostrará cómo los motivos y situaciones, al igual que el léxico, comunes a este tipo de poesía, son idénticos a los empleados en composiciones de otros dialectos árabes.

Palabras clave: Árabe marroquí. Dialectología. Poesía amorosa popular. Marruecos.

Abstract: This article discusses folk love poetry composed in the Jbala dialect. With the aid of additional material taken from some Arabic dialects, this study shows that the motifs and situations as well as lexical units common to the Jbala love poetry are identical to those used in love poetry composed in other Arabic dialects.

Key words: Moroccan Arabic. Dialectology. Folk poetry. Morocco.

0. Introduction

The principal objective of this article is to address and analyze love poetry composition sung in the dialect of the Jbala (Northern Morocco).The dialect of the Jbala along with other dialects of Northern Morocco, belongs to a group of

* e-mail: saraligintsburg@yahoo.com

pre-Hilali dialects which are chiefly characterized by a strong influence of the Berber substratum. I will make a justifiable attempt at comparing and contrasting the connection between the Jbala love poetry and those of other dialects in ascertaining their similarities in poetical vocabulary, motifs and typical situations.

The folk heritage of the Jbala remains practically unexplored in oral and poetical context. Certain information of merely ethnographical character pertaining to the music and poetry of the Jbala can be obtained from monographs and articles published in France in the end of the 19th century and also at the beginning of the 20th century.

Notable works can be initially traced to MICHAUX-BELLAIRE and BIARNAY who gave not only the description of performing songs, but also added some samples of the Jbala poetry(1). There are also some works on the music of Morocco(2) that touch slightly on the musical tradition of the Jbala and combines the songs of the Jbala into one group with folk songs from different parts of Central Morocco called *ʻayṭa*(3) .

Further emphasis can also be found in an article by the American anthropologist CURTIS. She dedicated her work to the feminine folk tradition of the Jbala(4). Apart from these instances enumerated above with a view to the poetical language of this area, no further studies have been undertaken ever since.

The combination of love poetry with panegyrics, elegies etc. leads credence to the integral part of the folk heritage of the Jbala. I will analyze ten songs that represent love poetry of the Jbala and were performed by a famous Jbala singer, musician and composer named Mohammed Laâroussi (Moḥammed Laʻrūsi) and his musical group based in Fes. These songs by analysis can be splitted into two separate genres of the Jbala songs. One is categorized as masculine (*ṭaqṭūqa*), because it traditionally is performed by men, and the second one is termed feminine (*ʻayyūʻ*) since it traditionally is performed by women. These two categories of songs are characterized by an improvisational nature and their performances occur at various agricultural feasts, during

(1) For instance, MICHAUX-BELLAIRE 1911:152-156 and BIARNAY 1924:104-110.
(2) See CHOTTIN 1940 and AYDOUN 1995.
(3) MAGHNIA & KHARCHAFI 2002:22-24.
(4) CURTIS 2001:129.

pilgrimages to the tombs of local saints and also in everyday life[5].

Both *ṭaqṭūqa* and *'ayyū'* are stanzaic songs[6] in which number of lines is not restricted. Two types can be defined - one type has each stanza containing two verses and the other has a number of verses in stanzas which could vary from four to eight[7]. Although historically *'ayyū'* and *ṭaqṭūqa* are two separate kinds, nowadays they are performed by both female and male singers. Similarly like folk tradition of other Arabic countries[8], it is difficult to attribute the texts of *'ayyū'* and *ṭaqṭūqa* to a certain genre of Classical Arabic poetry (*riṯā'*, *waṣf*, *hiǧā'*, *madḥ*, *faxr* etc.). At times, the same song can be attributed to different poetical genres, but I have specifically chosen songs that are maximally close to what can be termed as 'love poetry'.

FROLOVA in her monograph on the poetics of Arabic poetry, writes: "For Arabic love poetry a set of standard topics and situations is typical, and hence a set of basic topics and situations that compose an entity represents an integral system"[9]. In analyzing such motifs and situations, the following classification is introduced which emphasizes (classification introduced by FROLOVA for Classical and Folk Arabic[10] poetry with some minor changes[11]

(5) For more relevant information on such occasions see MICHAUX-BELLAIRE 1905.

(6) Some songs composed in the genre of ṭaqṭūqa start with a kind of prelude (see for instance Song 1 at the end of the present article.

(7) The structure of the present songs is more diverse then the one in the Middle East described by JARGY - he also defines two types but number of verses for each type is strictly fixed - 'duettes' or *Al-Dūbēt* - those that contain two verses and 'quatrains' or *Al-Rubā'ī* - those that contain four verses (JARGY 1970:7).

(8) JARGY notes that folk songs in the Middle East can serve multiple purposes. For instance, songs of the Druzes in Lebanon (and some other songs in Lebabnon and Syria) can be attributed as love songs and work songs at the same time (JARGY 1970:32).

(9) FROLOVA 1984:8-9.

(10) The monograph is written on the basis of an extensive material collected from love poetry of Iraq, Egypt, Sudan and Tunisia as well as from poetry in Standard and Classical Arabic.

(11) I decided to make these changes because in her monograph FROLOVA merely discusses the lexical groups used in Arabic love poetry; here I am trying to analyze not only the poetical vocabulary of the poetry of the Jbala, but also some motifs and situations typical for it. E.g., it let me make **The separation** an independent part of this classification, while FROLOVA unites it with **The hero of the poem and his attributes when he is glad and when he is unhappy.** It should be also noted that motifs typical for Arabic love poetry often

will be used below)[12]:

1. Love; 2. The object of love and its attributes; 3. The hero of the poem and his attributes when he is glad and when he is unhappy; 4. The rival; 5. The messenger of love; 6. The separation; 7. The nature.

These are further highlighted below:

1. Love

Expression of the love emotion entails the usage of the following lexical units used in the poems analyzed in the present paper: *ḥubb* - 'love'; *ġrām* - 'passionate love'; *mḥebba* - 'love'; *ḥwa* - 'love'; *baḥr el-ḥubb* - 'sea of love'; *baḥr el-ġrām* - 'sea of passionate love'; *ḥarr el-ḥubb* - 'love fever'; *kās el-meḥabba* - 'goblet of love'.

Apparently, the poetical vocabulary used for describing the feeling of love is identical with the one existing in Classical Arabic poetry as well as in folk love poetry composed in various Arabic dialects. For instance, FROLOVA gives an almost identical set of words used in Arabic poetry from other countries for describing this feeling, e.g., *ḥubb*, *biḥār al-ḥubb*, *maḥabba*, *hawā*, *ġarām*[13].

2. Object of love and its attributes

One typical trait is the avoidance of calling the object of love by name. (Although in these songs I initiated a name calling instance even though actually the object of love is called not directly by her proper name, but as the daughter of such-and-such)[14]. Instead of using proper names pronouns and various

semantically intersect each other, e.g. feeling of love and nature, object of love and messenger of love etc.

(12) FROLOVA 1984:9.

(13) FROLOVA 1984:11 - 13.

(14) However, among several samples of the Jbala poetry given by MICHAUX-BELLAIRE (MICHAUX-BELLAIRE 1911:154), there is one poem structure of which is based on rhyming the final words of each first line with various women names (unfortunately he gives only French translation):

La femme aux bracelets m'a ravi mon cœur!
Sellez moi mon cheval et apportez moi son

epithets are widely used(15).

Close examination of the songs analyzed here indicates that the following words were used for describing the object of love (personal pronouns were excluded): *ġzāl*(a) (dim. *ġziyal*) - 'handsome boy; pretty, beautiful girl'; *ḥbīb* - 'sweetheart'; *rāžul* - 'man, husband'; *ḥmām* - 'pigeon'; *ʿazba* - 'young girl'; *ʿayla* - 'a woman, generally young'; *waḥīda* - 'the only one' (fem.); *mešmūm de-l-nawwar* - 'bouqet of wild flowers' (used to describe a man); *lalla* - 'Miss, Madam, sometimes used with ironical shade of meaning'; *sīd* - 'master, lord, sometimes with ironical shade of meaning'; *zīn* - 'beauty'.

Consequently, the description of the figure of the object of love occurs in the present poems only when the object is a female: *mūlat eš-šʿar* - 'the owner of (beautiful) hair'.

Epithets used to describe the object of love (regardless of the gender) can also be of negative nature: *mnādem* - 'unscrupulous'; *ġaddār*(*a*) - 'unfaithful person'(masc./fem.); *ḍālem* - 'unjust person, oppressor'; *qlīl en-niya* - 'ill-intentioned'.

Compare lexical units given by FROLOVA: *ḥabīb*, *ġāda*, *fatāt*, *ġazāl*, *ḥamām al-ayk*, *mawlāya*, *seyyīdi*/*sīdi*, *aš-šaʿr al-aswad al-ḥālik* (16).

Trends prevalent in Arabic tradition for composing love poetry in general are also present in the composition of love poetry of the Jbala. Hence, a comparison of the object of love with a doctor (*ṭbīb*) or medicine (*dwā*) that can heal the hero from his/her dangerous illness is also typical(17):

ā džībū liyā ḥabībi
Oh bring me my sweetheart,
huwa dwāya u-ṭabībi
He is my medicine and my doctor!

Mors pour que je monte sur lui la qaïda *Tamou*!
Sellez moi mon cheval à la port d'El-Merisa
Pour que je monte sur lui la qaïda *Aïcha*.

(15) Avoiding calling the object of love by name seems to be known also in the bedouin poetry of Nejd (See KURPERSHOEK 1994:67).

(16) FROLOVA 1984:21-24.

(17) FROLOVA 1971:128.

Compare the following fragment from an Egyptian *mawwāl*[18]:

qāl-li dawāk ʻušbi ʻandi qulte mā ʻušbak
He said, "The medicine shall be a herb which I have got."
dānā dawāya - aʻrifuh ʻind-allaḏi ahwāh.
"I do not need any herbs; she whom I love has got the cure."

3. The hero of the poem and his attributes when he is glad and when he is unhappy

The hero describes himself only if the hero is a man. For this purpose the following words are used: *ʻāšeq* - 'lover'; *maġrūm* - 'madly in love'; *mūl baḥr el-ḥubb* - literally 'owner of the sea of love'; i.e., 'the one who is madly in love'.

This can be compared to the lexical units given by FROLOVA: *ʻāšeq*, *maġrūm*[19].

Similar to Arabic love poetry in general, in the present songs the situation when the hero of love poem is happy and content is quite rare, although some examples of it still can be found as exhibited below:

ḥmāmi ʻanaqtu u-fraḥt be-l-wuṣūl
I hugged my pigeon and became glad with his arrival,
ḥusādi daxlū maʻāya fe-l-fuḍūl
And those who envy me already started wondering with me.
lli kunt netmanna f-hāda z-zmān
This is the only thing I wanted these days-
rža' lī be-žwābu žānī ferḥān
He came back with an answer; he came back to me happy.

More common are motifs of suffering, tears and bad luck in love affairs:

lalla ʻayni k-ībkiw u mā dimūʻī ʻela xaddi
lalla, my eyes are crying and (here) are my tears on my cheek.

(18) Here and everywhere possible I kept the original transcription of the authors.
(19) FROLOVA 1984:38.

mā biyā ši l-ġurba l-furqa ʿan wulādi
I'm not in a strange land and I'm not separated from my children.

In cases where the narration is made on behalf of a woman, she speaks about herself in an exclusively descriptive way, making emphasis based on her good intentions and making complaints about her sorrow, suffering and grief as shown below:

āna maʿu be-n-niya
I am treating him with good intentions,
u-hwā mʿāya bī-l-ġušš
And he is fooling me

Or:

bġīt en-niya u-l-amān tta bqīt marmīya
I wanted good treatment and safety so I became abandoned.

Compare the following fragment from an Iraqi *ʿatāba* (20):

ham haaḍa naSiibi wanjibir bii
And this is my fate which I have to face.
laani atuub w laa ʿalla yihdii
I do not repent, nor will God guide him to better ways.
gulli šširit minni aḍiyya
Tell me, what ill treatment have you received from me?
galbak min Saxar maa Hann ʕalayya
Your heart is made of stone and has no compassion for me.

The motif of wine is closely linked with the figure of the hero. In one of the present songs (*reggebt ʿala ʿAyn Zōra*) the motif of wine appears when the hero is happy and enjoying the company of his beloved one, and later when he is suffering because of separation from her, so as it is typical for Arabic love

(20) ABU-HAIDAR 1995:13.

poetry in general, wine seems to be the lover's only consolation. In the final stanza of this song, wine is getting modified into whisky (*el-wiskī*)[21], which the hero is drinking while smoking cigarettes. Probably this combination of whisky and cigarettes according to the poetical plot of the anonymous poet probably reinforces the feeling of grief conveyed to the audience. A typical instance is enumerated below:

ā reggebt ʿala ʿAyn Zōra
I approached ʿAyn Zōra
u-tšuwwuš xāṭri u-šḥāl bkīt
And my mind became deranged and how much I cried,
lqīt el-wiskī taqāḍa
I found that the whisky is finished,
u-šʿalt el-gārro u-šḥāl kmīt
I lit a cigarette and how much I smoked.

4. The rival

The image of a male rival is not introduced in the present song, but in two songs of the genre *ʿayyūʿ*, the figure of a female rival appears. The role of a female rival can be played by just another woman or also by a second wife. In such a situation, the female narrator does not hide her negative and often contemptuous feelings, using words such as 'widow' (*hžāla*) (perhaps in order to emphasize the age of her rival and her social status) or just 'second wife' (*širīka*) as shown below:

smaḥ fiya u-xallanī
He left me and abandoned me,
beddelni be-l-hažžālā
He left me for a widow!

(21) FROLOVA mentions that in modern songs of Egyptian female professional singers *al-ʿawālim* the word 'wine' (*xamr*) often modies into 'cognac' (*kūnyāk*), (FROLOVA 1984:49).

5. The messenger of love

In love poems of the Jbala, the role of love messenger can be played by humans, but more often this role is taken up by pigeon (*ḥmām*)[(22)]. The song hero attaches a letter to the neck of this pigeon to deliver to the object of his/her love. This is emphasized below:

rselt lek risāla f-ʻanq el-ḥmām
I sent you a letter on the neck of a pigeon.
qrāha u-tmaʻan šḥāl de-l-kalām
He read it and pondered - how many words!

The image of pigeon also appears in Egyptian folk songs. For instance, in one of the folk songs collected by LANE[(23)], pigeon plays a role very similar to the one of the messenger of love e.g.:

A´shik yekul li-l-hamám hát lee genáhak yóm
A lover says to the dove, "Lend me your wings for a day."
Kál el-hamám amrak bátil: kultu gheyr el-yóm:
The dove replied, "Thy affair is vain:" I said, "Some other day:
Hatta ateer fi-l-gó wa-nzur wegh el-mahboob:
That I may soar through the sky,and see the face of the beloved
A´khud widád ʻám wa-rgaʻ yá hamám fee yóm.
I shall obtain love enough for a year, and will return, O dove, in a day."

I did not find any example of depicting the messenger of love as a pigeon in FROLOVA's monograph, she gives only the following lexical units: *rasūl al-*

(22) The figure of pigeon as the messenger of love seems to be quite popular among the Jbala poets traditionally. MICHAUX-BELLAIRE gives us a sample of the Jbala love poetry *ʻayyūʻ* that contains the following fragment (MICHAUX-BELLAIRE 1911:154):
Tir hamam mouāli ou nzel āla ma habit
Vole, colombe, élève-toi et pose toi sur celui que j'aime.
El-Mahboub diali ichmāa fi qaā el-bīt
Mon bien-aimé est comme une lumière dans me chambre.

(23) LANE 1989:369.

ġarām, *mirsāl*, *marsūl*[24].

6. The nature

The nature is an integral part of Arabic poetry including love poetry. Although descriptions of the nature (*waṣf*) seem to be uncommon in the poetry of the Jbala, the nature still remains an important and integral motif of love poetry. For instance, love date normally takes place in the garden, where birds are singing[25]:

āḥ b'ad-mā ǧāt el-besātin
After she came to the gardens,
eṭ-ṭyār tġanni u-tšuwwuš l-'aqāl
The birds were singing and the mind was deranged.

Compare the following fragment from an Egyptian *mawwāl*[26]:

Kum bi-në yá khillë neskar
Up with us, O true love! Let us intoxicate ourselves
Tahta dill el-yásameeneh
Under the shade of the jasmine.

Love date often happens during the night time, when the moon is lightening the mountain horns:

(24) FROLOVA 1984:57.

(25) See also a poem cited by MICHAUX-BELLAIRE (text given in MICHAUX-BELLAIRE's transcription and French translation), here are the first two stanzas of this 'ayyū' (MICHAUX-BELLAIRE 1911:154):
Dak el-djenan el-āli ou et-tyiour ibathou
Dans ce jardin élevé les oiseaux dorment,
Elly bgha zin ikhçar ali mta'ou
Celui qui recherche beauté dépensera pour elle tout ce qu'ila
Linkaça, linkaça, tar ez-zhar min raça
Poirier, poirier, les fleures sont tombées de son faîte.
Dak el-mahboub ialâsel fitta ça
Celui qui est mon bien-aimé est comme du miel dans un vase.

(26) LANE 1989:365.

ʻAwīša l-ġuzāl
Oh beautiful ʻAwīša,
el-gumra ṭalʻā
The moon is rising
ʻalā qrūni l-ǧebāl
Over the horns of mountains.

The song *reggebt ʻala ʻAyn Zōra* portrays a sad situation where the hero suffering from undivided love climbs the mountain and drinks whisky in hope that it will help him to forget what has happened to him.

7. The separation

As it is typical of love poems of any cultures, the motif of separation is a necessary part of this genre. It can be traced practically in all songs analyzed in the present paper, regardless of who is the narrator - a man or a woman. Separation can happen due to certain circumstances that do not depend on the couple or, more often, because the object of love was heartless or even ill-intentioned. For instance, the situation when a man abandons a girl after he has seduced her is very typical of feminine poetry of the Jbala. Even in the song *reggebt ʻala ʻAyn Zōra*, which belongs to pure masculine genre, the hero speaks about it in quite unambiguous way(27). In order to describe the fact of separation a set of clichés and stock phrases are used:

smaḥ fiya u-xellāni
he left and abandoned me

(27) The hero of this song puts this idea in the following way:
ā allā allā yā waḥīda
Ah, oh the only one,
u-llī šāfak rā bāġi yeddīk
Everyone who has seen you, asked for your hand.
yaʻṭīk el-kull u-r-ruṭūba
He will give you everything and tenderness.
ḥatta yaqḍī ḥāǧtū w-yexallīk
And after he gets what he wants he will abandon you.

Or:

smaḥ fiya u-nsāni
he left me and forgot about me

Or:

nsāni men bālu
he forgot me from his mind etc.

It coincides with the observations of FROLOVA: she gives the expression *sāfar wa-xallāni* as a classical example of such clichés[28].

It should also be noted that in all songs, composed on behalf of a woman (genre *'ayyū'*), the motif of separation, pain and suffering is the central one, which probably can be explained by the origin of this genre, when initially during various events and festivities,[29] the Jbala women used to perform such songs in the form of dialogue, i.e., each female participant is singing two lines, the next one is adding two following lines in response[30], etc. It is obvious that historically one of the most frequent topics of this genre was the misfortune of woman. For instance, in the song *širīka* 'second wife' the woman whose husband brought into their house a second wife is saying to her children:

bābākum beddilni
Your father has left me (for another woman),
w-anā li-min niški
To whom can I complain?

This motif also seems to be quite popular in the genre of female poetry called *ġnīwāt*, popular in the Bedouin tribe *Awlād 'Ali* (Northern Egypt) and described by ABU-LUGHOD. For instance, this is the manner in which one of

(28) FROLOVA 1984:70.
(29) For more relavant and detailed information on such occasions see MICHAUX-BELLAIRE 1911, SALMON 1904, MOULIÉRAS 1899, and BIARNAY 1924.
(30) CURTIS 2001:129.

the women of this tribe appeals to her absent husband for some consideration to all that she has given to him(31):

shaḥanit khāṭri bghalāk
I took myself upon your love
bifḍūlak marāsī dīrlī
kindly make me a place to rest.

Also:

tarāku ʿalē mashkāy
They let me to suffer
ʿaggāllū bghaw dāy māsakin
wise ones, they had but withheld the cure.

8. Conclusion

The attempts made in the present paper with the purpose to analyze and describe some features of love poems of the Jbala allowed me to conclude the following:

1) It is quite obvious that in all that entails the song structure and rhyme pattern, neither the traditional genre of the *qaṣīda/qiṭʿa* nor the genre of the *zajal*/*muwaššaḥ* (also in their traditional meaning) has direct connection with the folk poetry of the Jbala.

2) Apparently, the origin of the Jbala folk poetry and the act of performing should be sought within the Berber poetic tradition(32) and initially within the Rifian one. Meanwhile it can also be seen that in entirety, motifs, heroes and situations typical for the Jbala love poems are identical with those common for love poems composed in other Arabic dialects.

3) With some minor exceptions, the poetical vocabulary, used in the present

(31) ABU-LUGHOD 1985:254.

(32) For instance, Moroccan scholar Bahraoui (NAMIR:2005) sees the origin of the *ʿaiṭa*, of which the *ṭaqṭūqa* and *ʿayyūʿ* represent a northern branch, in the simbiosis of the poetical tradition of the tribe of Banū Hilāl and Berber tradition of the Atlas, or, in wider sense, it is a sort of cultural mixture arised thanks to the fisrt immigrants from the East of the Arab world and local population.

poems, including lexical units used for describing motifs, heroes and situations listed above, is of pure Arabic origin and does not have any loan words from the Berber language.

***

Samples of Love Songs

Song 1[33] **(*ṭaqṭūqa*)**[34]
Prelude

1. *ā u-kās el-meḥebba rā herrasnā*
Oh the goblet of love, we have broken it,
u-fe-l-bḥār rmīnā šqūfū
And thrown its pieces into the sea.
u-llī ʿalīk rāk ʿamīlti
And what you had to do - you did it,
u-llī ʿlīyā dāba n-nās tšūfū
And what I had to do - people now see it.

2. *ā u-baḥr el-ḥubb rā ṣaʿīb*
Oh the sea of love is difficult,
u-mūlā ʿomru mā yinsā
And its master will never forget it,
w-ilā ġāb ez-zīn ʿan ʿayūni
And if the beauty vanished from my eyes,
fi-l-minām bqīt inšūf ḥrūfū
I will keep seeing its letters in my dreams.

(33) Song was taken from audiocassette 1 (see Section **Audiocassette Material** below).
(34) In Songs 1 and 2 each stanza is followed by refrain.

Refrain

reggebt ʿala ʿAyn Zōra
I approached ʿAyn Zōra[35]
u-tšuwwuš xāṭri u-šḥāl bkīt
And my mind became deranged and how much I cried,
mā biyā šī blādi
It is not the fact that I have forsaken my country,
biya ġa-l-ʿazba llī xallīt
It is only about that maiden I left behind.
āna mzāweg ya ǧemāʿa
I beg you, oh people,
ḥubb ez-zīn rāni netwallaʿ bī
I am consumed with intensive desire of love for the beauty.

Refrain

reggebt ʿala ʿAyn Zōra
I approached ʿAyn Zōra
u-tšuwwuš xāṭri u-šḥāl bkīt
And my mind became deranged and how much I cried,
mā biyā šī blādi
It is not the fact that I have forsaken my country,
biya ʿa-l-ʿayla llī xallīt
It is only about that girl I left behind.
āna mzāweg ya ǧemāʿa
I beg you, oh people,
ḥubb ez-zīn rāni netwallaʿ bī
I am consumed with intensive desire of love for the beauty.

Stanza 1

ā gaʿadnā f-bāb d-el-xīma
Oh we were sitting by the entrance to the tent.
l-bināt tġanni u-l-kās yedūr
The girls were singing and the glass was circling.

(35) ʿAyn Zōra is a locality in the province of Nador.

xallīt yimma u-babbā
I have left my father and mother
u-tbaʿtak yā bināyat Qaddūr
And followed you, oh daughter of Qaddūr.

Stanza 2

ā ktib ktib yā ṭālib
Write, write oh scribe,
u-llī ʿindī f-el-xwīma naʿṭīk
And I will give you everything in my tent.
u-llīʿindū šī ḥasid f-qalbū
And the one who has envy in his heart;
rā tta me ṣāb yikfī
Even (only) what he found will be enough for him.

Stanza 3

ā u-znad l-lisān maʿa swālī
Oh my tongue fired the question,
teṣḥīt fe-l-weḥša u-šeddīt el-kās
I woke up with melancholy and took the glass.
dīrī gelbek fi-hwāya
Understand my love,
u-l-kādeb gāʿ maxzī be-n-nās
Liar is entirely held in contempt by the people.

Stanza 4

ā šuft el-ḥarra u-l-ḥluwwa(36)
Oh I have seen good and bad things,
u-ḥarr el-ḥubb ʿomrī mā nensā
And I will never forget the heat of love.
u-ila tiyyaqtū bi-llī nsaw el-kās
And if you believed those who forgot the glass,
rā huwa mūlā

(36) *šuft el-ḥarra u-l-ḥluwwa*, literally 'I have seen peppery and sweet (things)'.

It is me who is its master.

Stanza 5

ā šuft el-ḥarra u-l-ḥluwwa
Oh I have seen good and bad things.
u-l-kittān fe-l-qbār yeḥferū
And the shroud was buried in the grave.
lillā yā hadūk ed-dāyzīn
For God's sake, oh those who are passing by (me),
gūlu l-yimmī rā wlīdak defnū
Tell my mother: your son has been buried.

Stanza 6

ā allā allā yā waḥīda
Oh the only one,
u-llī šāfak rā bāġi yeddīk
Everyone who has seen you, asked for your hand.
ya'ṭīk el-kull u-r-ruṭūba
He will give you everything and tenderness.
ḥatta yaqḍī ḥāǧtū w-yexallīk
And after he gets what he wants he will abandon you.

Stanza 7

ā lūkān hlī yesā'fūnī
Oh if my folks will agree with me,
nbī' blādī u-nexassirha 'al bināt
I will sell my country and waste it on girls,
ndīr derbāla u-'ukkāz
And later, I will put on the derbala(37) and hold a stick,
fi-mā raḥet eš-šemš enbāt
I will sleep where the sun goes down.

(37) *derbala*: in Morocco an old threadbare garment.

Stanza 8

ā allā allā ya ummī
Oh my mother,
yā ḥnā u-ʿalāš ka-ymūtu l-wulād
Oh my grandmother why do boys die?
u-ʿalā ḥamrit eš-šināyif
For the redness of lips,
u-ʿala kaḥlit l-aʿyūn ila ǧāt
For the blackness of eyes, if she comes.

Stanza 9

āḥ bʿad-mā ǧāt el-besātin
After she came to the gardens,
eṭ-ṭyār tġannī u-tšuwwuš l-ʿaqāl
The birds were singing and the mind was deranged.
nūḍ itsāra u-tnizzah
Rise, walk and stroll,
wa-ḥṭī rāsek u-rudd el-bāl
Put your head down and be careful.

Stanza 10

ā reggebt ʿala ʿAyn Zōra
I approached ʻAyn Zōra
u-tšuwwuš xāṭri u-šḥāl bkīt
And my mind became deranged and how much I cried,
lqīt el-wiskī taqāḍa
I found that the whisky is finished,
u-šʿalt el-gārro u-šḥāl kmīt
I lit a cigarette and how much I smoked.

Song 2[38] **(*'ayyū'*)**

Refrain

anā yimma ha wulīdi
Oh mother, oh father,
w-anā bālī ma'ā ġzāli
My mind is with my beloved.

Stanza 1

w-anā bālī ma'ā ġzāli
My mind is with my beloved.
li-n-huwāya f-bāli
(With) the one who is in my mind.

Stanza 2

ā u-l-ġzīyal dyāli
Oh my handsome boy.
ġāb u-bqīt nestinna
He disappeared and I keep waiting for him.

Stanza 3

hādi muddā mā šuftu
I have not seen him for a long time.
twaḥḥašt lū nšūf wūžah
I miss seeing his face.

Stanza 4

u-l-ġzīyal dyāli
My handsome boy.
smaḥ fīya u-nsāni
He left me and forgot about me.

(38) Song was taken from cassette 2 (see Section **Audiocassette Material** below).

Stanza 5

bālī kullū ma'ā ġzāli
My mind is with my beloved.
waḥšū rāh bekkāni
Longing for him makes me cry.

Stanza 6

sidī l-ġzīyal dyāli
My Mister handsome.
rā yensani men bālu
He forgets about me in his mind.

Stanza 7

l-'īšā dyālī blā ḥbībi
Life without my love
rahā 'andi kīf wālu
It is like nothing.

Stanza 8

xallānī wi-nsāni
He has abandoned and forgotten about me,
fīhī bqīt netfekker
I keep thinking of him.

Stanza 9

u-lā smāḥā yā rabbi
Do not forgive him, my Lord,
le-menādem el-ġāddar
This unscrupulous and unfaithful person.

Stanza 10

ā l-mešmūm e-dyāli
Oh my bouquet,
yā l-mešmūm de-n-nāwwar
Oh my bouquet of wild flowers.

Stanza 11

u-huwa xeddām el-ġūšš
He is telling lies.
w-anā mā ʿandi xbār
And I did not know about it.

Stanza 12

a l-ġzīyal dyāli
Oh, my handsome boy,
kān ʿazīz ʿalīyya
He was so dear to me.

Stanza 13

huwa xeddām el-ġūšš
He is telling lies
w-anā mā ʿandi nīya
And I do not trust him.

***

BIBLIOGRAPHY

ABU-HAIDAR, Farida 1995. "The linguistic content of Iraqi popular songs." *Studia Orientalia* 75:9-24. Helsinki.

ABU-LUGHOD, Lila 1995. "Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society". *American Ethnologist* 12: 245-61.

AYDOUN, Ahmed 1995. *Musiques du Maroc*. Casablanca.

BIARNAY, Simon 1924. *Enthnographie et linguistique Nord-Africaines*. Paris.

CHOTTIN, Alexis 1940. *Tableau de la Musique Marocaine*. Geuthner, Paris.

CURTIS, Maria 2001. "Multiple Meanings of "Voice" in 'Ayoua: Gender, Improvisation, and Self in the Recording Studio". *Text, Practice, Performance* III: 127-146. Américo Paredes Center for Cultural Studies at the UTA.

FROLOVA, Olga 1984. *Poeticheskaya leksika arabskoy liriki*. Leningrad State University.

FROLOVA, Olga 1971. "Sbornik Egipetskih Narodnih Pesen". *Voprosi filologii stran Azii I Afriki,* I: 125 - 132. Leningrad State University.

HARRELL, Richard S. 1966. *A Dictionary on Moroccan Arabic.* Georgetown University Press, Washington, DC.

HARRELL, Richard S. 2004. *A Short Refference Grammar of Moroccan Arabic*. Georgetown University Press.

JARGY, Simon 1970. *La poésie populaire traditionnelle chantée au Proche-Orient Arabe. I Les textes*. Paris/La Haye.

KURPERSHOEK, Marcel P. 1994. *Oral Poetry and Narratives from Central Arabia.* Vol. I. *The Poetry of Ad-Dindan A Bedouin Bard in Southern Najd.* Leiden.

LANE, E. W. 1989. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London.

MAGHNIA, A. & KHARCHAFI, A. 2000. La taqtuqa jabaliya: 'ayta du Nord du Maroc. *Horizons Maghrebins* 43:22-24. Presses Universitaires du Mirail.

MICHAUX-BELLAIRE, Eugene 1911. Quelques tribus de montagne de la région du Habt. *Archives Marocaines*. Vol. XVII. Paris.

MOULIÉRAS, Auguste 1899. *Le Maroc Inconnu, deuxiéme partie: Exploration des Djebala (Maroc Septentrional)*. Paris.

NAMIR, Abdelkabir 2005, September 06. L'Aïta réhabilitée. *Le matin*.

Retrieved December 20, 2005 from http://www.lematin.ma/journal/article.asp?id=artcu&ida=51814.

SALMON, George 1904. Une tribu marocaine: les Faḥçya. *Archives Marocaines* I: 149-261. Paris.

AUDIOCASSETTE MATERIAL

1. Mohamed Laâroussi, reggebt ‘ala ‘ayn zōra. Fes Maatic, Fes, z. Indus. - Sidi Brahim 814 No 39.
2. el-ḥažž Moḥammed La‘rūsi, āna bāli ma‘a ġzāli. Fes Maatic, Fes, z. Indus. - Sidi Brahim 814 No 39.
3. Mohammed Laâroussi, rāžli huwa ḍālem. Fes Maatic, Fes, z. Indus. - Sidi Brahim 814 No 39.
4. Sahra ma‘a awlād La‘rūsi (songs by Mohamed Laâroussi are Nos 6 and 7). Fassiphone, Fes, Belgium SPRL 59 rue des Palais 1030 Bruxelles (Belgique).

«¿QUÉ LES QUEDA A LAS PUTAS PARA JACTARSE?» UNA INVECTIVA PALEOISLÁMICA DE SUBTEMÁTICA PRO-MARTIRIAL

Juan Pedro **MONFERRER SALA***
Universidad de Córdoba

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 163-181]

Resumen: El marco *ğāhilī* en el que se sitúa la pieza, atribuida a Hind bint Uṯāṯāh, sirve para representar la depravación de los Banū Umayyah, como representantes del mundo pagano al que el nuevo modelo político-religioso, el islam, trata de dejar atrás. La autora, para ello, contrapone dos modelos político-religiosos distintos utilizando un preciso lenguaje con el que arremete sexual y culturalmente contra Hind bint Rabī`ah, que actúa como símbolo de paganismo anti-islámico cuyos máximos representantes caen en la mítica batalla de Badr. Frente a ello, los musulmanes caídos en Uḥud simbolizan la entrega auto-martirial del musulmán como representante del nuevo modelo.

Palabras clave: Poesía. Paganismo. Paleoislam. Automartirio.

Abstract: The *ḏjāhilī* framework in which the poetic piece attributed to Hind bint Uthāthāh is located, represents the depravation of the Banū Umayyah, who symbolize the pagan world that should be transcended by the new political-religious model, Islam. The author confronts two different political-religious models using precise language to attack Hind bint Rabī`ah from both sexual and cultural viewpoints. Opposite Hind bint Rabī`ah, who acts like an anti-Islamic pagan symbol, the leaders of which died in the mythical battle of Badr, we find the Muslims killed in Uḥud who symbolize the self-martyrdom offering like representatives of the new model.

Key words: Poetry. Paganism. Paleo-Islam. Self-martyrdom.

* e-mail: ff1mosaj@uco.es

0. Introducción

La quraysī Hind bint ‘Utbah b. Rabī‘ah b. ‘Abd al-Šams b. ‘Abd Manāf −cuya muerte se sitúa en el año 14 de la hégira / 635 de nuestra era−, además de ser la madre del primer califa omeya de Damasco, Mu‘āwiyah b. Abī Ṣufyān, y autora de varias muestras poéticas(1), estuvo casada con el célebre dirigente quraysī Abū Ṣufyān, del que luego acabó divorciándose, por lo que pertenecía a la aristocracia de esta tribu mequí, que representaba, en el periodo paleoislámico, la oposición al nuevo modelo político-religioso en formación, el islam.

Hind bint ‘Utbah es, además, la destinataria de la invectiva (*taḥrīḍ*, lit.: “provocación”), en esencia una *qiṭ‘ah* en metro *raǧaz*, objeto del presente trabajo. La sátira, calificada por la poética árabe con el distintivo *hiǧā’*, conoció un generoso desarrollo durante el periodo omeya, gracias, entre otros, a bardos como Ǧarīr y al-Farazdaq(2), hasta llegar a convertirse en verdadero arte poético a menudo asaeteado con penetrantes y constantes invectivas de muy diverso género. La muestra objeto del presente estudio se sitúa, por lo tanto, en la génesis de este subgénero poético y representa una tipología que enlaza con la tradición semítica preislámica al tiempo que proyecta la árabe-islámica.

De las divergencias entre los sistemas quraysī y paleoislámico surgió una oposición(3), que degeneró en una serie de enconados enfrentamientos de los cuales es florida muestra la gazua de Badr (*ġazwat Badr*)(4), cuya recepción coránica no se dejó esperar(5). En dicho enfrentamiento Hind bint ‘Utbah perdió a su hijo, a su padre el influyente quraysī ‘Utbah b. Rabī‘ah, a su hermano y a

(1) Al-Ziriklī, Ḫayr al-Dīn, *al-I‘lām qāmūs tarāǧim li-ašhar al-riǧāl wa-l-nisā’ min al-‘arab wa-l-musta‘ribīn wa-l-mustašriqīn*, Beirut: Dār al-‘ilm li-l-Malāyīn, [10]1996, VIII, p. 98b-c.

(2) Sobre estos dos vates, véase, por ejemplo, Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.C.* 3 vol, Paris: Adrien-Maissonneuve, 1966, III, pp. 484-495 y 495-505 respectivamente.

(3) Sobre la sociedad de La Meca en los momentos en los que irrumpe el paleoislam de Muḥammad, Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1987, pp. 231-235.

(4) Entre la abundante bibliografía de la batalla de Badr, véanse Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, Karachi (Pakistan): Oxford University Press, [2]1988 = Oxford: OUP, 1956, pp. 10-13 y Rodinson, Maxime, *Muḥammad*. Translated from the French by Anne Carter, London: Penguin Books, [2]1996, pp. 164-168.

(5) Corán 8,5-26; cf. 3,121-128.

su tío paterno[6] en una gazua a la que los primeros historiadores islámicos se esfuerzan en describir como un enfrentamiento librado hombre a hombre, que contó con el apoyo de huestes angélicas que lucharon a favor de los musulmanes.

Lo que se persigue con la alusión a la gazua de Badr, en última instancia, no es otra cosa que justificar el carácter auto-sacrificial del musulmán caído en contienda, acto que representa la esencia del martirio en la vía del *ǧihād*. La contrapartida de esta gazua, en cambio, será la de Uḥud, de la que saldrán victoriosos los qurayšíes, más por procedimientos –en opinión de los primeros historiadores islámicos, claro– que contravienen en todo momento el ritual propio de los enfrentamientos.

Como resultado de la victoria qurayšī sobre los musulmanes en Uḥud, Hind bint ʻUtbah –que junto con otras mujeres qurayšíes alentaron contra éstos a las fuerzas mequíes con cánticos y gritos[7]– acomete la práctica de vengar a sus muertos mutilando los cuerpos de los compañeros (*aṣḥāb*) de Muḥammad caídos en batalla[8], acto que las fuentes islámicas describen como una suerte de ritual medio humano medio animal, como una práctica abominable característica del mundo preislámico que el nuevo modelo que está constituyéndose, el islam, viene a superar.

La autora de la invectiva, a la que también se le atribuye una narración breve (*ḫabar*) sobre "el día de Ǧubayr", es Hind bint Uṯāṯah b. ʻIbād b. al-Muṭṭalib b. ʻAbd Manāf (m. *c*. 10 hégira / 631 d. JC.)[9], quien se sirve de un marco ideológico en el que el islam formativo busca reemplazar al sistema qurayšī con su nuevo modelo en elaboración. Para ello se sirve de un repertorio imaginario y metafórico basado en la involución ideológica de las gazuas de Badr y Uḥud, con la proyección de la figura martirial de los musulmanes caídos. Uno de los elementos más resaltables de la sátira es que la musulmana Hind bint Uṯāṯah desata su verbo de manera procaz, como es habitual en este subgénero literario, más estableciendo un paralelismo que pone en relación opuesta a una

(6) Rodinson, Maxime, *Muḥammad*, p. 177.

(7) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*. Ed. de Muṣṭafà al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī y ʻAbd al-Ḥafīẓ Šalabī. 5 tomos en 3 vol., Damasco: Dār al-Ḫayr, 1410/1990, III, pp. 55, 73.

(8) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 73; cf. Rodinson, Maxime, *Muḥammad*, pp. 177, 180, 181.

(9) Al-Ziriklī, Ḫayr al-Dīn, *al-Iʻlām…*, VIII, p. 96b.

serie de elementos en fricción que enfrentan al islam con Qurayš, que representan respectivamente, en términos metafóricos, la "guerra justa" contra la venganza sacrílega, el auto-sacrificio de los musulmanes frente a la prostitución de los qurayšíes, donde todo el mal se halla simbolizado en la figura de la qurayšī Hind bint 'Utbah.

En este marco, como era de esperar, la conducta sacrílega de Qurayš, contraria a los principios humanos que representa la nueva moral islámica, será castigada por Allāh, que al final dejará caer sobre Qurayš la venganza final, tanto en este mundo como en el otro, tal como puede leerse en El Corán.

1. Texto árabe y traducción

El texto que recoge Ibn Hišām evidencia, como él mismo señala, la ausencia de los tres últimos hemistiquios (5b, 6a-b) de la pieza(10). Estos tres hemistiquios, además de ser restituidos en otras obras, fueron recogidos por Ṭayfūr, que de este modo nos provee el texto completo de la pieza tal como la trancribimos a continuación(11).

1	خزيت في بدر وبعد بدر	يا بنت وقاع عظيم الكفر
2	صبّحك الله غداة الفجر	ملهاشميّين الطوال الزهر
3	بكلّ قطّاع حسام يفري	حمزة ليثي وعليّ صقري
4	إذ رام شيب وأبوك غدري	فخضّبا منه ضواحي النهر
5	ونذرك السوء فشرّ نذر	أعطيت وحشيّ ضمير الصدر
6	هتّك وحشيّ حجاب الستر	ما للبغايا بعدها من فخر

[Metro: *rağaz*; rima: *-ri*]

1 En Badr, y después de Badr, fuiste humillada
¡Hija del más incrédulo maldiciente!
2 Despuntando el alba te envió Dios enemigos:
A los Hāšim, altos, de piel reluciente.

(10) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 73.

(11) Cf. Stetkevych, S. P., *The Mute Immortals Speak. Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. «Myth and Poetics» 13, Ithaca (NY): Cornell University Press, 1993, pp. 308-309 (nº 40), traducción del mismo en p. 204.

3 Blandiendo espada cortante
Estaba Ḥamzah, mi león, y ‘Alī, mi halcón.
4 Cuando Šayb y tu padre buscaban traicionarme
Fueron sus gargantas las que se tiñeron [de sangre].
5 Tu pérfido voto fue el más vil:
Entregaste a Waḥšī lo que [tu] pecho sentía.
6 Waḥšī ha rasgado el velo del cortinaje
Después de ella, ¿qué les queda a las putas para jactarse?

2. Marco del poema

La muestra que acabamos de transcribir y traducir en el parágrafo anterior, atribuida a Hind bint Uṯāṯah –aunque también a Arwā bint al-Ḥāriṯ b. ‘Abd al-Muṭṭalib y a la prima de ésta[12]–, representa la respuesta a una pieza elegíaca (*riṯā’*) de su homónima Hind bint ‘Utbah, la cual ha sido contextualizada por S. P. Stetkevych en el marco de la tradición poética genuinamente *ǧāhilī*. Concretamente en la tipología conceptual de ritual y sacrificio, en el que la autora señala la utilización del arsenal tropo-lingüístico con el que plasmar, en el plano literario, la depravación de los Banū Umayyah en los primeros momentos del islam temprano, cuando esta oligarquía mecana aún no formaba parte de la confederación tribal asimilada en torno a la figura de Muḥammad y del islam en formación[13].

Precisaba Stetkevych que ambas muestras poéticas, la muestra elegíaca de Hind bint ‘Utbah[14] y la sátira de Hind bint Uṯāṯah, representan la bina de “expresión simultánea de dos niveles de discurso, el pagano y el islámico” (*the simultaneous expression of two levels of discourse, the pagan and the Islamic*)[15], donde el primero de los dos es trasunto de una sociedad (la *ǧāhilī*) carente de moral, caracterizada por un orden social en el que la falta de humanidad y el horror eran moneda de cambio corriente, que el propio Muḥammad estuvo tentado de seguir de no ser por una revelación divina (cf. Corán 16,127).

(12) Stetkevych, Suzanne Pinckney, *The Mute Immortals Speak…*, p. 204, nota 83.
(13) Stetkevych, S. P., *The Mute Immortals Speak…*, p. 205.
(14) Véase traducción de esta breve pieza en Stetkevych, S. P., *The Mute Immortals Speak…*, p. 203.
(15) Stetkevych, S. P., *The Mute Immortals Speak…*, p. 205.

La autora, previa contextualización de la situación a nivel ideológico, concluye que los excesos denotativos plasmados en el verbo de la invectiva atribuida a Hind bint Uṯāṯah representan el reflejo de lo que el islam percibía como el caos social (*ǧahl*) propio de la *ǧāhiliyyah*, elemento abominable que generó un ciclo de autodestrucción, cuyo fin sólo llegó gracias al nuevo modelo político-religioso representado por el islam(16).

Efectivamente, de acuerdo con S.P. Stetkevych, la venganza de sangre es una figura importante(17), pero que a nuestro entender representa un mero subelemento articulador en esta invectiva, que lo que figura, fundamentalmente, es el contraste entre la victoria islámica en la gazua de Badr y la victoria de los politeístas mecanos en la de Uḥud un año después, las cuales, así enjuciadas por los primeros historiadores islámicos, representan el paradigma del combate heróico como auto-sacrificio en el primer caso, mientras que en el segundo caso es el fruto de la perversión y el sacrilegio (ritual preislámico de la venganza de sangre), resultando, por lo tanto, un sacrificio impropio e inefectivo de acuerdo con el nuevo modelo islámico.

No obstante el cualificado análisis del poema que ofrece S.P. Stetkevych, correcto en su planteamiento marco, evidencia un exceso de dependencia basada en una visión paradigmática de la producción pre y paleoislámica, rasgo postestructuralista que ha venido caracterizando a determinado cuerpo de críticos literarios, que en su caso concreto adquiere tintes analíticos propios de la recepción y el estudio desde la óptica feminista de estas muestras poéticas antiguas, que, en todo caso, requiere alternativas explicativas que no caigan en supuestas modelizaciones de determinados paradigmas ideológicos monolíticos, inexistentes en más de un caso(18).

Si vamos por partes, ciertamente no hay ninguna duda de que la gazua

(16) Stetkevych, S. P., *The Mute Immortals Speak...*, p. 205.

(17) Stetkevych, S. P., *The Mute Immortals Speak...*, pp. 199-200.

(18) Cf. por ejemplo la visión que se ofrece del personaje de Hind bint ʻUtbah, paradigma de la oposición al islam, a través de textos procedentes de la *Sīrah* de Ibn Isḥāq y del *Kitāb al-aġānī* de Abū al-Faraǧ al-Isbahānī, Jacobi, Penate, "Porträt einer unsympathischen Frau: Hind bint ʻUtba, die Feindin Mohammeds", *Wiener Zeitschrift für di Kunde des Morgenländes* 89 (1999), pp. 85-107.

entablada en Uḥud (*ġazwat Uḥud*)[19] representó, realmente, un serio contratiempo contra la recién constituida comunidad islámica en torno a Muḥammad, pues al elevado índice de muertos, superior a setenta, había que añadir la muerte de Ḥamzah, el hermano del padre de Muḥammad, alanceado por Waḥšī, un esclavo-mozuelo abisinio (*ġulāmun ḥabašiyyun*). A éste, su dueño qurayšī Ǧubayr b. Muṭ'im había prometido declararlo "liberto" (*'atīq*) si aquél conseguía dar muerte al tío paterno de Muḥammad. Se trataba con ello, obviamente, de vengar la muerte del propio tío paterno de Ǧubayr b. Muṭ'im, Ṭu'aymah b. 'Adī: *in qatalta Ḥamzata 'amma Muḥammadin bi-'ammī fa-anta 'atīqun*[20].

El *status* de la figura de Waḥšī, siempre ligada a la de Ǧubayr b. Muṭ'im, no es sin embargo todo lo clara que cabría esperar: mientras en unas ocasiones, como acabamos de ver, es llamado "esclavo mozuelo abisinio" (*ġulāmun ḥabašiyyun*), en otras es denominado simplemente "mozuelo" (*ġulām*)[21] o "el esclavo negro" (*al-'abdu al-aswadu*)[22] e incluso "cliente" (*mawlà*)[23]. Se trataba, pues, de un manumitido de la aristocracia qurayšī, pero a la vista de la diferencia existente en la terminología utilizada para designarlo (*ġulām*, *'abd* y *mawlà*)[24] el *status* de este personaje es, cuando menos, confuso.

Frente a la contienda de Badr acaecida un año antes, que de acuerdo con Muḥammad representó para la incipiente comunidad islámica un signo (*āyah*) del favor de Dios sobre ésta, la de Uḥud, en cambio, resultó un verdadero desastre tanto a nivel político como teológico, aspecto que las fuentes islámicas silenciaron hasta donde les fue posible, dada la especial magnitud de lo acontecido. Con todo, el desastre de Uḥud no fue meramente islámico, sino

(19) Sobre la batalla de Uḥud, véanse, entre la abundante literatura existente, Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, pp. 21-29; Rodinson, Maxime, *Muḥammad*, pp. 177-181.

(20) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 58, cf. 51. Cf. Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, p. 26; Rodinson, Maxime, *Muḥammad*, p. 181.

(21) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 73.

(22) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 59.

(23) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 57.

(24) Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*. Ed. Abdallāh al-'Alā'ilī. 6 vol., Beirut: Dār al-Ǧīl - Dār Lisān al-'Arab, 1408/1988, IV, pp. 1010c-1011a, IV, p. 664a-b y VI, pp. 985b-986b respectivamente. Sobre el término *'abd*, véase EI^2, I, pp. 25-41, espec. 25-35 [R. Brunschvig]; sobre *mawlà*, véase EI^2, VI, pp. 865-874 [A.J. Wensinck − P. Crone].

también quraysī, ya que el objetivo de éstos –destruir la comunidad islámica– resultó del todo fallido, a lo que se sumaba el hecho de haber perdido un importante número de mequíes en el campo de batalla(25).

3. Análisis versicular

3.1a. *Fī Badr wa-ba'da Badr* = "en Badr, y después de Badr"

Con la frase que abre el poema Hind bint Uṯāṯah alude a la derrota infligida a los qurayšíes en dicha contienda, pero se refiere, sobre todo, a lo que para los mequíes supuso tal derrota: la verdadera catástrofe humana provocada por la pérdida de importantes dirigentes qurayšíes, como por ejemplo Abū Ǧahl o el propio padre de Hind bint 'Utbah, 'Utbah b. Rabī'ah, quedando prácticamente huérfanos de hombres con capacidad para dirigir tanto los intereses como las fuerzas qurayšíes.

En este y otros contextos(26), Badr no sólo simboliza para la incipiente comunidad islámica de Medina la derrota de Qurayš, sino el referente de la proclamación profética de Muḥammad mediante el signo (*āyah*) divino que representa esta gazua, que la tradición islámica, como cabría esperar, sitúa en el mes sagrado de ramaḍān (cf. Corán 2,181), aunque la datación de este suceso hay que situarlo en uno de los meses anteriores a éste, como ya precisó con acierto Crone(27).

3.1b. *Ḫazīti / yā binta waqqā'in 'aẓīmi l-kufri* = "fuiste humillada / ¡hija del más incrédulo maldiciente!"

Esta extensión nominal representa un encabalgamiento semántico que cumple la función de relacionar y justificar la gazua habida en Badr con la persistente oposición de los qurayšíes frente al nuevo modelo que se está constituyendo, el islam, en el que no creen y al que maldicen, empleando para esta segunda conceptualización la raíz *wq'*, que alberga en su campo semántico el doble sentido de "ir en contra de alguien"; "cohabitar [hacer el coito] con",

(25) Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, p. 27-28.

(26) Puede verse, a modo de ilustración, la diferencia de tratamiento ideológico que se hace de Badr y de Uḥud respectivamente por parte de Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*. 5 vol., Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī, 1399/1979, I, pp. 109-110 (Uḥud) y 357-358 (Badr).

(27) Cf. Crone, Patricia, *Meccan Trade…*, pp. 226-230.

referencia sexual que encuentra su explicación en los hemistiquios 5b y 6a-b a los que nos referiremos en su momento.

No deja de ser sintomático, por lo demás, que la oposición al islam, calificada de "incredulidad", sea nombrada no con el tecnicismo coránico *nifāq* (o *munāfaqah*[28], ambas voces emparentadas con el también tecnicismo coránico de origen etiópico *manāfeq*[29], cf. α*f*ρετικός), sino con el *maṣdar kufr* (cf. *kāfir*, pl. *kuffār*), término no árabe procedente del siriaco *kafar* ("negar la fe")[30], que supone una evolución teológica en la definición de la ideología qurayšī como grupo que representa la oposición al concepto *īmān*. La denominación de los quraysíes como *kuffār Qurayš* se halla en la primera oración con que abre el relato de la gazua de Uḥud[31], mientras que en la contienda de Badr se sigue prefiriendo el término *mušrikūn*[32].

De este modo, en esta fase paleoislámica representada por la invectiva atribuida a Hind bint Uṯāṯah se identificó a Qurayš no con un tipo de herejes (*munāfiqūn*), sino con un grupo politeísta, que se hallaba totalmente fuera del ámbito abrahámico monoteísta (*dīn Ibrāhīm*) del que formaba parte el islam y al que se oponía y negaba. La figura de 'Utbah b. Rabī'ah, padre de Hind bint 'Utbah, cumple en la invectiva la función de simbolizar a todo Qurayš dada la importancia y la venerabilidad que por este personaje tenían los mequíes que se oponían a Muḥammad y a su nuevo modelo.

(28) La denominación de Marba' b. Qayẓī como *raǧulun munāfiqun* (cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 53), entre otros individuos como al-Ḥāriṯ b. Suwayd b. Ṣāmit, que luchó al lado de los musulmanes en Uḥud (cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 71) o como 'Abd Allāh b. Ubayy (cf. Crone, Patricia, *Meccan Trade…*, p. 217), parece aludir a aquellos que tras ser 'entronizado' Muḥammad como profeta no lo siguieron.

(29) Nöldeke, Theodor, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: Karl J. Trübner, 1910, pp. 48-49.

(30) Mingana, Alphonse, "Syriac Influence on the Style of the Kur'ān", *Bulletin of the John Rylands Library*, 11/1 (1927), p. 86. Cf. Bravmann, M.M., *The spiritual background of Early Islam. Studies in ancient Arab concepts*, Leiden: E.J. Brill, 1972, pp. 76-82, que relaciona el término *kāfir* con el hebreo *kōfēr* (no hay que olvidar en el caso judío el término *gōyim*), si bien hay que contemplar la mediación del arameo-siriaco *kufra'* / *kūfrā*.

(31) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 49.

(32) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 265.

3.2a. *Ṣabbaḥa-ki Allāhu ġadāta l-faġri* = "despuntando el alba te envió Dios enemigos"

Este hemistiquio representa una reescritura con inversión de *wa-in ġadawta min ahli-ka tubawwi'u al-mu'minīna maqā'ida li-l-qitāli wa-l-Lāhu samī'un 'alīmun* = "al dejar de mañana a tu gente, asignaste a los creyentes los puestos de combate. Dios todo lo oye, todo lo sabe" (Corán 3,121).

Es decir, se utiliza el referente último de Uḥud para aludir a la gazua de Badr, determinante a nivel teológico para los musulmanes, como así lo refleja el Corán (cf. 3,123-128), donde la acción divina desencadenada en Badr es calificada con el tecnicismo *bušrà* (*wa-mā ǧa'ala-hu Allāhu illā bušrà la-kum*), voz de origen arameo utilizada para designar al Evangelio en siriaco (*sbarṯō*)[(33)], empleada, asimismo, por los arabes cristianos[(34)].

Se trata, por lo tanto, de invertir la situación, pues la derrota moral sufrida por los musulmanes en Uḥud es un mero escalón en el plan divino desencadenado en Badr, cuyo día fue denominado en el Corán (8,42) con el tecnicismo *yawm al-furqān*, donde *furqān* es término arabizado de origen arameo, cuyo significado es el de "día de la salvación"[(35)]. Este *yawm al-furqān*, del siriaco *yawmō d-purqānā*[(36)], representa en el Corán –como trasunto mimético de la figura bíblica de Moisés[(37)]– la prueba decisiva de la profecía de

(33) Brockelmann, Carl, *Lexicon syriacum*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1995 (= Halis Saxonum, ^{2}1928), p. 457a; Smith, R. Payne, *A Compendious Syriac Dictionary*. Founded upon the *Thesaurus Syriacus* of R. Payne Smith. Edited by J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth, Oxford: Clarendon Press, 1903, p. 359b; Goshen-Gottstein, M.H., *A Syriac-English glossary with etymological notes*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, p. 50a; Pazzini, Massimo, *Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriaco*. «Studium Biblicum Franciscanum. Analecta» 64, Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004, p. 274.

(34) Graf, Georg, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 147 (Subsidia, 8), Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, ^{2}1954, p. 24.

(35) Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968 (= 1926), pp. 118-126.

(36) Brockelmann, Carl, *Lexicon syriacum*, p. 606a. Cf. Mingana, Alphonse, "Syriac Influence…", *Bulletin of the John Rylands Library*, 11/1 (1927), p. 85; Goshen-Gottstein, M.H., *A Syriac-English glossary…*, p. 65.

(37) Cf. Ahrens, Karl, *Muhammed als Religionsstifter*. «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes» 19/4, Nendeln (Liechenstein): Kraus Reprint, 1966 (= Leipzig: DMG), 1935, pp. 27 y 130.

Muḥammad[38], un persistente empeño teológico islámico que hay que poner en relación con otros textos pertenecientes a la tipología narratológica-teológica de la *nubuwwat Muḥammad*. Frente a la suposición de Geiger, según la cual el tecnicismo coránico *furqān* procedía del rabínico פרקן (*furqān*)[39], hay que insistir –como ya hiciera con todo detalle Bell en las páginas que acabamos de citar– en el origen cristiano, dado el marco original cristológico (*ursprünglich christologischen Bezug*) en el que aparece inscrito este tecnicismo[40].

3.2.b. *Mil-Hāšimiyyīna al-ṭiwāli l-zuhri*

El segundo hemistiquio de este segundo verso, como sucede con el primero, es también una reescritura con inversión de Corán 8,7. El primer hemistiquio cierra con el término *ġadātun* ("enemigos"), que produce un encabalgamiento con el segundo hemistiquio actuando como figura con doble valor referencial: en primera instancia con este término se alude directamente a los "enemigos" de Qurayš, identificados en este segundo hemistiquio con el clan de Muḥammad, los Hāšimíes; pero a la vez, indirectamente, se está refiriendo a los enemigos del islam, en concreto el grupo de qurayšíes que cayó en manos de los musulmanes (cf. Corán 8, 7), denominados en el pasaje coránico "uno de los dos grupos" (*iḥdà l-ṭā'ifatayni*)[41], que en ese mismo pasaje son identificados con "los negadores de la fe [islámica]" (*al-kāfirūna*), igual que sucede en el segundo hemistiquio del primer verso al definir al padre de Hind, 'Utbah b. Rabī'ah.

3.3a. *Bi-kulli qaṭṭāʿin ḥusāmin yaḥrī* = "blandiendo espada cortante"

La inversión iniciada en el verso segundo prosigue en el primer hemistiquio del verso tercero, que sirve de transición para dar entrada en el

(38) Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, p. 16.

(39) Geiger, Abraham, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Osnabrück: Biblio Verlag, 1971 (= Leipzig: Verlag von M.W. Kaufmann, ^{2}1902), pp. 55-56.

(40) Claramente perceptible, por ejemplo, en el análisis de 25,1, véase Lüling, Gunter, *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamish-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 1993 (2.ª ed. corregida), pp. 206-207.

(41) La voz *ṭā'ifah* refiere etimológicamente la idea de "circunvalar; rodear", en este caso concreto es obvio que su referente es la Ka'bah, lo que incorpora un elemento religioso a la alusión a Qurayš.

segundo hemistiquio a dos nuevos símbolos de la sátira: Ḥamzah b. ʻAbd al-Muṭṭalib b. Hāšim, el tío paterno (*ʻamm*) de Muḥammad[42] y ʻAlī b. Abī Ṭālib b. ʻAbd al-Muṭṭalib b. Hāšim, que representan con su auto-sacrificio en Badr, en primera instancia, a todo el clan de los Banū Hāšim y, por extensión a todos los grupos tribales que lucharon en el bando islámico[43]. El acto de blandir / portar espada (*ḥusām* / *sayf*) es un *topos* del género *sīrah-maġāzī*, que en el caso concreto de Ḥamzah es reiterado[44]. Ambos personajes, además, representaban el poder inmediato después de Muḥammad, tal como puede apreciarse en la disposición de los *nomina pugnantium* que establece Ibn Hišām[45].

3.3b. *Ḥamzatu layṯī wa-ʻAliyyun ṣaqrī* = "estaba Ḥamzah, mi león, y ʻAlī mi halcón"

En este hemistiquio la alusión a Ḥamzah, que es descrito como un león (*layṯ*) y ʻAlī como un halcón (*ṣaqr*), se establece un paralelismo pseudoetimológico de naturaleza hipocorística a través del símil que relaciona nombre y destreza que éste simboliza: con ello se busca reforzar la idea del elevado número de muertos qurayšíes, a todas luces exagerado[46], que la tradición historiográfica islámica atribuyó a Ḥamzah y a ʻAlī. Con todo, este paralelismo binario nombre-destreza hay que situarlo, en el caso de Ḥamzah, a patir de una realidad nominal que definía a éste como "león de Dios, león de su enviado" (*asadu Allāhi wa-asadu rasūli-hi*)[47]. La metaforización de ʻAlī como "halcón" (*ṣaqrī*) –que, además, parece un intento de discriminar entre ambos personajes, pues también ʻAlī era llamado *asadu Allāhi*[48]– indica la sumisión de éste a Muḥammad y a su proyecto político-religioso sirviéndose del conocido

(42) Cf. EI^2, III, pp. 156-157 [G.M. Meredith-Owens].

(43) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 241; la nómina de todos los participantes puede verse en II, pp. 241-264.

(44) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, pp. 56, 58.

(45) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 241.

(46) Cf. por ejemplo Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 266. Cf. Rodinson, Maxime, *Muḥammad*, p. 13.

(47) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 241.

(48) Hughes, Thomas Patrick, *A Dictionary of Islam. Being a Cyclopaedia of the doctrines, rites, ceremonies, and customs, together with the technical and theological terms, of the Muhammadan religion*. Revised by eminent scholars, Anarkali, Lahore (Pakistan): Premier Book House, 1964 (= 1885), p. 13.

símil en el medio árabe de la gran habilidad que desarrolla esta rapaz, según la cual un halcón bien entrenado es aquél que obedece la voz de su dueño y actúa de acuerdo con las órdenes de éste.

3.4a. *Iḏ rāma Šaybu wa-abū-ka ġadrī* = "cuando Šayb y tu padre buscaban traicionarme"

El 'auto-sacrificio' de los musulmanes, simbolizados en los hāšimíes Ḥamzah y 'Alī, da su resultado en el cuarto verso mediante un parelelismo figurativo en el que a los dos prominentes varones musulmanes (pertenecientes a los Banū Hāšim b. 'Abd Manāf, uno de los dos grupos dirigentes en la gazua de Badr junto a sus parientes los Banū Muṭṭalib(49)) se opone otros dos importantes qurayšíes pertenecientes a la tribu de los Banū 'Abd al-Šams: Šayb[ah] y 'Utbah b. Rabī'ah. Al segundo ya lo conocemos, es el padre de la destinataria de la pieza satírica, que mató, por procedimientos sanguinarios a elementos del clan de Muḥammad(50) y fue, a su vez, muerto por 'Ubayd b. al-Ḥāriṯ b. al-Muṭṭalib(51); en cuanto al primero, se trata de Šayb[ah] b. Rabī'ah b. 'Abd al-Šams, que cayó a manos de Ḥamzah b. 'Abd al-Muṭṭalib, el aludido tío paterno de Muḥammad(52).

Por lo demás, el elemento 'auto-sacrificial' que simboliza la actuación de los musulmanes en Badr(53), tal como es concebido en la invectiva, está avalado por el 'testimonio de fe' (*šahādah*) que supone su participación en la misma, como así lo interpreta la historiografía paleoislámica al hacer uso de la forma verbal *šahida* para calificar la participación de los musulmanes en la gazua: "estos son los nombres de los musulmanes que testimoniaron su fe en Badr" (*wa-hāḏihi tasmiyyatu man šahida Badran min al-muslimīna*(54)), que al relacionar a los caídos en batalla quedan caracterizados con la forma *isṭašhada*:

(49) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 241.
(50) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 264.
(51) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 266.
(52) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 266.
(53) Sobre el término *šahīd* adaptado por el paleoislam al concepto "mártir" a partir del uso cristiano de *šāhdā*, véase Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*. Edited by S.M. Stern. Translated from the German by C.R. Barber & S.M. Stern, London: George Allen & Unwin Ltd., 1971, pp. 350-354.
(54) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 241; cf. II, pp. 247, 252.

"y de entre los musulmanes [cayeron] testimoniando su fe el día de Badr con el enviado de Dios [...]" (*wa-stašhada min al-muslimīna yawma Badrin ma'a rasūli Allāhi* [...])(55). Adviértase, por el contrario, que a los mequíes de Qurayš se los suele situar en las contiendas con formas carentes de contenido teológico-político, como por ejemplo con *iğtama'a*(56).

3.4b. *Fa-ḫaḍabā min-hu ḍawāḥī l-naḥri* = "fueron sus gargantas las que se tiñeron [de sangre]"

A los dos hāšimíes musulmanes caídos en el campo de batalla de Badr se suman, a su vez, estos dos qurayšíes, pertenecientes a la tribu de los Banū 'Abd al-Šams (que ostentaban la *qiyādah*, esto es, eran los cabezas de las fuerzas qurayšíes), tal como lo refiere el segundo hemistiquio. Esta figuración resulta, además, interesante, porque se obtiene gracias al empleo que se hace de dos elementos en este segundo hemistiquio: concretamente de los términos *ḍawāḥin*(57) y *naḥrun*, los cuales figuran un sacrificio de dos reses (*ḫaḍabā*) a las que se inmola cercenándoles la garganta, tal como prescribía el ritual preislámico de sacrificios sangrantes, extendidos a lo largo y ancho de la Península Arábiga(58).

3.5a. *Wa-naḏru-ki l-saw'u fa-šarru naḏri* = "tu pérfido voto fue el más vil"

El quinto verso, en su primer hemistiquio, incluye un término interesante, se trata de *naḏr*. Lo que a simple vista pudiera entenderse como un voto / juramento sin más que ha sido roto por Hind bint 'Utbah, la acusación lanzada en la invectiva cobra una importante dimensión teológica. El término *naḏr*

(55) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, II, p. 264.

(56) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 50.

(57) Sobre ḍawāḥī, véase Beeston, A.F.L., Ghul, M.A., Müller, w.w., Ryckmans, J., *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*. «Publication of the University of Sanaa, Yaar», Louvain-la-Neuve – Beyrouth: Peeters – Librairie du Liban, 1982, p. 41.

(58) Ryckmans, G., *Les religions arabes préislamiques*. «Bibliothèque du Muséon» 26, Louvain: Publications universitaires, [10]1951, pp. 32-33. Cf. Vaux, Roland de, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. «Cahiers de la Revue Biblique» 1, Paris: J. Gabalda et Cie, 1964, pp. 97-98; Idem, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Versión castellana de Alejandro Ros. «Sagrada Escritura» 63, Barcelona: Herder, [3]1985, pp. 55 y 378-379. También Limet, Henri, "Le Sacrifice Sanglant", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenländes*, 86 (1996), pp. 251-262.

("voto; juramento") es un *maṣdar* de la raíz *nḏr* en forma 1.ª (hacer un voto / juramento [a Dios]", cf. el arameo *n^{e}z/dar* y el siriaco *n^{e}dar* con el mismo significado(59)), relacionada con el hebreo נָזַר ("dedicar[se]; consagrar[se]"), que documenta las formas nif'al y ḥif'il.

La raíz *nzr* pertenece al semítico común: mientras que en acadio significa "imprecar" (*nazāru*) en semítico occidental adquiere el significado de "prometer solemnemente" (arameo antiguo *nzr*, árabe *nḏr*) a partir de un posible significado básico de "separar del uso común"(60). La voz *naḏr*, así, parece hallarse conectada a nivel teológico con el tecnicismo נֵזֶר (*nezer*, "consagración"), siendo *naḏīr* ("nazireo"; "[persona] consagrada / dedicada a Dios") la adaptación teológica en árabe del concepto hebreo נָזִיר (*nāzīr*: "nazir"; "nazireo"; "persona consagrada / dedicada a Dios")(61). Así lo expresa con toda claridad el lexicógrafo Ibn Manẓūr, precisando que es el sentido que tiene la voz *naḏr* en el dialecto (*luġah*) de al-Ḥiğāz, e indicando, además, el uso cristiano que tiene la palabra *naḏīr*, que refiere el hijo que es entregado por los padres a la iglesia (*kanīsah*)(62). Este concepto, a su vez, generará en el islam lo que algunos han denominado 'ascetismo nazireo'(63).

3.5b. *A'ṭayti Waḥšiyya ḍamīra l-ṣadri* = "entregaste a Waḥšī lo que [tu] pecho sentía"

Como queda explícito en este segundo hemistiquio (lit.: "entregaste a

(59) Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Judean Aramaic*, Ramat-Gan: Bar Ilan University, 2003, p. 65a; Goshen- Gottstein, M.H., *A Syriac-English glossary…*, p. 46a.

(60) Brown, Francis, *Hebrew and English Lexicon*. With an appendix containing the biblical Aramaic. With the cooperation of S.R. Driver & Charles A. Briggs, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1979, p. 634a.

(61) Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Neu Bearbeitet von Baumgartner, Johann Jakob Stamm & Benedikt Hartmann unter Mitarbeit von Ze'eb Ben-Ḥayyim. Eduard Yechezkel Kutscher und Philippe Reymond (Leiden – Boston: Brill, 2004, dritte Auflage), I, p. 646a-b. Sobre el nazireato, véase Delling, G., "Nasiräer", en: Reicke, Bo. – Rost, Leonhard (ed.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch (BHH)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962-79, II, pp. 1288-1289.

(62) Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, VI, p. 612c. Cf. Lüling, Gunter, *Über den Urkoran…*, p. 207 y 455, nota 89.

(63) Crone, Patricia & Cook, Michael, *Hagarism. The making of the Islamic world*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 95.

Waḥšī el pensamiento del pecho"), el valor de tamaña infracción sacra reside en el receptor del voto / juramento: un esclavo abisinio de nombre Waḥšī. El vocablo *waḥšī* significa en árabe "salvaje" y está relacionado con *waḥš*, que tanto designa a un animal o fiera salvaje como a un páramo / estepa, un lugar desierto. Lo que plantea la lectura de este quinto verso con el término *naḏr* es la opción que se le presenta a Qurayš, simbolizada en Hind bint 'Utbah: seguir a Dios prestando voto / juramento a Muḥammad por medio del nuevo modelo político-religioso que representa el islam o bien seguir el modelo salvaje que representa el medio *ğāhilī* al que simboliza el esclavo etíope Waḥšī, cuya misión –simbolizada en un único acto consistente en matar a Ḥamzah, mano derecha de Muḥammad(64)– es la de impedir que el islam continúe adelante.

Un último aspecto de este segundo hemistiquio es el representado por la *iḍāfah ḍamīra l-ṣadri* que complementa a la forma verbal *a'ṭayti*. La oración *a'ṭayti* [...] *ḍamīra l-ṣadri* ("entregaste [...] lo que [tu] pecho sentía"), con mediación del CI *Waḥšiyya*, puede plantear una doble lectura: a) una lectura superficial, de acuerdo con la cual Hind entrega a Waḥšī una información, una idea, etc. (¿?) que ésta guardaba en secreto hasta ese momento; b) sin embargo creemos más acertada una lectura profunda en la que la forma verbal *a'ṭà* implica una entrega sexual a Waḥšī (CI) que queda corroborada por el CD, la anexión *ḍamīra l-ṣadri*, una sinécdoque en la que *ṣadr* ("pecho") refiere todo el cuerpo de Hind y *ḍamīr* ("pensamiento; sentimiento; oculto") es el deseo sexual. Esta segunda lectura es lo único que justifica que Ibn Hišām omitiera éste y los otros dos hemistiquios restantes(65), como señalamos un poco más abajo.

En íntima relación sexual con este hecho de la 'entrega' a Waḥšī se encuentra el segmento narrativo de la mutilación de los cuerpos de los musulmanes caídos en Uḥud, con cuyas orejas y narices Hind se hizo unas ajorcas (*ḫadam*), collares (*qalā'id*) y zarcillos (*qiraṭah*) que ésta entregó a Waḥšī, después de lo cual abrió (*baqarat*) las entrañas (lit.: "hígado", *kabd*) de Ḥamzah, subió a una peña y entonó en voz alta el poema que precede y que generó esta invectiva(66). No creemos que sea necesario explicar, en este

(64) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 58.
(65) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 73.
(66) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 73.

contexto, a qué alude la metáfora verbal ‘entregar las ajorcas’ y, por extensión, collares y zarcillos, que actúan como *pars pro toto*.

3.6a. *Hattaka Waḥšiyyu ḥiǧāba l-sitri* = “Waḥšī ha rasgado el velo del cortinaje”

La conclusión no se hace esperar y ésta llega con los últimos dos hemistiquios del sexto verso. En el primer hemistiquio Waḥšī es el elemento del que se sirve Hind b. ‘Utbah para transgredir el voto / juramento de sacralidad enunciado con el término *naḏr*, transgresión que la sátira concretiza denotativamente a través de un cuarteto metafórico: a) Waḥšī; b) “rasgar”; c) “velo”; d) cortinaje.

Mediante estos cuatro elementos que constituyen la metáfora, la transgresión se convierte en un acto de prostitución en el que la qurayšī Hind bint ‘Utbah es poseída sexualmente por Waḥšī, un salvaje que, además de ser esclavo no es árabe, se halla por tanto fuera de la ‘arabidad’ que caracterizó el cambio introducido por las tribus para diferenciarse con ello de las estructuras sociales anteriores, lo que podemos denominar como nuevo *status* étnocultural árabe(67).

El acto de esta prostitución metafórica es enunciada mediante un proceso lineal que indicamos de forma inductiva: el órgano sexual de Hind (*sitr*, “cortinaje; velo”, pero también “pudor”) que se hallaba oculto, guardado (*ḥǧb*) es desgarrado (*hattaka*, que también posee el sentido de “deshonrar”) por Waḥšī. Obviamente, con la metáfora sintagmática textil *ḥiǧābu l-sitri* (“el velo del cortinaje”) se alude a un desvirgamiento en toda regla realizado por un no árabe representante de un modelo a extinguir.

Que dichas obscenidades eran patentes lo dice explícitamente Ibn Hišām cuando añade al final de la invectiva la siguiente apostilla: “hemos omitido tres hemistiquios que contenían guarrerías” (*taraknā min-hā ṯalāṯata abyātin aqḏaʿat fī-hā*)(68). Los hemistiquios omitidos son, obviamente, 5b y 6a-b. Este análisis precedente, creemos, es el único modo de entender el resultado que queda explicitado en el segundo hemistiquio de este último verso, i.e. que Hind bint ‘Utba es la mayor prostituta por haber roto el voto / juramento (*naḏr*) del

(67) Hoyland, Robert G., *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the coming of Islam*, London: Routledge, 2001, pp. 229-247.

(68) Cf. Ibn Hišām, *al-Sīrah al-nabawiyyah*, III, p. 73.

honor (*faḫr*), cuyo acto no puede ser superado por el de ninguna otra ramera, tal como explicita el segundo hemistiquio de este último verso.

3.6b. *Mā li-l-baġāyā baʿda-hā min faḫri* = "después de ella, ¿qué les queda a las putas para jactarse?"

El término para referir el concepto "putas" es el plural *baġāyā*, uno de cuyos singulares *biġā'*[69] es utilizado en Corán 24,33 (que algunos entienden referido a hombres[70]; cf. siriaco *baʿāyā*, "pederasta").

Pese a la información siempre sustanciosa que recoge Ibn Manẓūr (*al-baġāyā al-imāʾu li-anna-hunna kunna yafǧurna* = "*al-baġāyā* son las esclavas, pues son las que acostumbran a follar")[71], el significado de esta voz no es todo lo claro que desearíamos, pues además de poder encuadrarla en el campo semántico "prostitución", parece que la palabra también indica una "unión temporal" que excluía la paternidad[72]. La raíz *bġy* en árabe está relacionada con la hebrea-aramea *bʿh* (siriaco *bʿ'*), con el sentido básico de "buscar"[73].

Cuál fuera el motivo que condujo a Hind bint 'Utbah a esta situación no es

(69) Cf. Penrice, John, *A dictionary and glossary of the Ko-rān with a copious grammatical references and explanations of the text*, Beirut: Librairie du Liban, 1990 (= London: S. King & Co., 1873), p. 18b. Para la frecuencia de las voces *biġā'* (Corán 24,33) y *baġī*, cf. 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Muʿǧam al-mufahras li-alfāẓ al-Qurʾān al-karīm* ([El Cairo]: Dār wa-Maṭābiʿ al-Šaʿb, *s.d.*), p. 132b.

(70) Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, p. 384.

(71) Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, I, p. 241b. Cf. el texto que recoge Corán 24,33.

(72) Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, p. 384.

(73) Brown, Francis, *Hebrew and English Lexicon*, p. 126a; Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. 2 vol., Jerusalem: Ḥôreb, *s.d.* = New York, [2]1959, I, p. 181a-b; Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. «Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum» II, Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, [2]1992, pp. 107-108; Idem, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. «Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum» III, Ramat-Gan – Baltimore – London: Bar Ilan University Press – The John Hopkins University Press, 2002, 224-226; Brockelmann, Carl, *Lexicon Syriacum*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1995 = Halle an der Saale: Max Niemeyer, [2]1928, pp. 82b-83a-b; Goshen-Gottstein, M.H., *A Syriac-English glossary…*, p. 9b; Schulthess, Friedrich, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*. Ed. Enno Littmann, con unas addenda de Theodor Nöldeke y el editor, Hildesheim: Georg Olms, 1965 = Tübingen: J.C.B. Mohr, 1924), p. 131a.

difícil de imaginar. Sabemos, no obstante, que tras la caída de La Meca acudió a presencia de Muḥammad a presentarle su sumisión, lo que facilitó que fuese liberada de la muerte y aceptada como integrante de la comunidad de creyentes, pues tras divorciarse de Abū Ṣufyān continuó realizando negocios en época del califa 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb llegando, incluso, a obtener un préstamo del "tesoro público" (*bayt al-māl*)(74). Sin embargo, es muy probable que con anterioridad a esta 'amnistía' Hind bint 'Utbah fuese declarada proscrita por haber instigado al esclavo abisinio Waḥšī a matar al tío paterno de Muḥammad, Ḥamzah(75).

Al hecho de que Hind bint 'Utbah fuese declarada proscrita parece que también le acompañó la acusación de adulterio, tal como presupone la lectura de la estructura profunda del texto que acabamos de realizar, sino es que hay que interpretarlo como un caso de poliandria a juzgar por la información que aducen otros textos(76).

Sin embargo, resulta bastante difícil saber qué es lo que en esos momentos se podía entender por "adulterio" (*zinā'*), pues la misma 'prostitución ilegal' (y hasta la cultual de la que pervivían determinadas estructuras(77)) que presupone este mismo vocablo no era fácilmente discernible de la conocida práctica del matrimonio temporal(78), costumbre que el islam seguirá manteniendo. La raíz *znh* está documentadada en el semítico occidental: en hebreo, arameo postbíblico, etiópico y árabe. En hebreo bíblico el significado básico del término זָנָה en forma *qal* es el de "prostituirse; fornicar", siempre referido a la mujer, si bien en un caso se refiere al hombre (Nm 25,1). Con todo, en origen, *znh* alude a todo tipo de relación sexual irregular entre hombre y mujer(79).

***

(74) Cf. Crone, Patricia, *Meccan Trade…*, 133-134.

(75) Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, p. 69; Rodinson, Maxime, *Muḥammad*, pp. 276-277.

(76) Watt, William Montgomery, *Muhammad at Medina*, p. 384.

(77) Cf. Monferrer Sala, Juan Pedro, "Dos notas de lexicografía semítica y una tercera topográfico-exegética", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 40 (2004), pp. 101-105.

(78) Rodinson, Maxime, *Muḥammad*, pp. 54-55.

(79) Koehler, Ludwig − Baumgartner, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon…*, I, p. 264a-b; Brown, Francis, *Hebrew and English Lexicon*, p. 275b; Goshen-Gottstein, M.H., *A Syriac-English glossary…*, p. 22a.

ÁRABE URBANO DE RABAT
CUESTIONARIO DIALECTOLÓGICO

Francisco **MOSCOSO GARCÍA***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 183-229]

Resumen: Se presentan los resultados de un cuestionario llevado a cabo en la capital de Marruecos entre tres jóvenes estudiantes. El dialecto objeto de estudio es el árabe urbano de Rabat. Se comparan además los resultados con otros estudios realizados sobre el áUR. y sobre otros dialectos del resto del país analizados hasta hoy.

Palabras clave: Marruecos. Rabat. Dialectología árabe. Árabe marroquí. Árabe urbano de Rabat.

Abstract: We present the results of a dialectal survey carried out in the capital of Morocco amongst three young students. The dialect studied is the urban Arabic of Rabat and we also compare our results with other studies on the UAR and with other dialects of the country which have been analysed up till now.

Key words: Morocco. Rabat. Arabic Dialectology. Moroccan Arabic. Urban Arabic of Rabat.

0. Introducción

El dialecto árabe urbano de Rabat se caracteriza principalmente por ser la base, junto al de Casablanca y otras grandes ciudades, del árabe estándar marroquí que poco a poco se va imponiendo al resto del país, gracias, entre

* Investigador contratado en el Área de Estudios Árabes e Islámicos. Programa de retorno de doctores de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa (Universidades, Investigación y Tecnología) de la Junta de Andalucía. E-mail: francisco.moscoso@uca.es

otros factores, al papel jugado por los medios de comunicación, los cuales hacen que sea considerado un registro de prestigio entre los marroquíes. Amén de este dato, habría que señalar su carácter emergente y en proceso de definición(1). Esto se debe a que las grandes ciudades han recibido, sobre todo después de la independencia en 1956, un importante flujo migratorio procedente de las zonas rurales, que continúa llegando incluso en nuestros días. Es curioso constatar cómo en el seno de una misma familia se producen variantes que difieren de una generación a otra(2).

Los otros dos dialectos de la capital son, en primer lugar, el de origen andalusí, hablado tradicionalmente en la medina, y que tenderá a desparecer definitivamente, permaneciendo únicamente algunas de sus características como sustrato en el futuro dialecto urbano. Y en segundo lugar el dialecto beduino de los Zʕīr, hablado en los alrededores de Rabat(3). Este último dialecto, junto a otros rurales de los alrededores, son una fuente importante para el dialecto urbano de la capital(4).

Los datos de este artículo fueron recogidos durante el mes de septiembre de 2004 en Rabat(5).Mis informantes son Hind (H), de veintitrés años, licenciada en Lengua y Literatura inglesas y residente en Rabat, Rachid (R), de veintidós años, con estudios de secundaria y residente en Rabat y Samir (S), de veintiún años, estudiante de Lengua y Literatura inglesas en la Facultad de Letras de la Universidad Mohamed V de Rabat y residente en Temara, localidad colindante con la capital. El dialecto hablado por este último joven nos ofrece algunos datos interesantes, que se señalarán a lo largo de este artículo. Los tres han nacido en Rabat, así como sus padres. A ellos quiero expresar mi más profundo agradecimiento por el tiempo y la ayuda que me brindaron.

(1) Cf. Messaoudi 2002: 225.
(2) Acerca de esto, cf. Moscoso 2004a y Moscoso 2004b.
(3) Sobre estos dialectos, cf. lo dicho en Messaoudi 1998, 2002, 2003a y 2003b.
(4) Véase al respecto Messaoudi 2003a: 70.
(5) Para ello, me serví de los cuestionarios ofrecidos por Caubet (2000-2001) y Behnstedt. Me gustaría destacar que entre enero de 2003 y diciembre de 2004 tuve la oportunidad de vivir en la capital de Marruecos gracias a una beca posdoctoral que me fue concedida por el entonces Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

1. Fonología[6]

1.1. En la mayoría de los casos, ق, se realiza como *q*[7] en H y R. Ejemplos:

qlīl[8] "poco"	*qbəḍ* "coger, atrapar"	*ʕṛəq* "sudar"
qāl, *gāl* "decir"	*nəqqəz* "saltar"	*qməl* "piojo"
ʕəlləq "colgar"	*šəqq* "separar, abrir en dos partes"	*qrīb* "cerca"
dəffəg "verter, derramar abundantemente"	*qbālti* "enfrente de mí"	*ləqqəṭ* "recolectar"
quddām "frente a"	*šhəq* "rebuznar"	*ḥrəq* "quemar"
qām "levantarse	*fūq* "sobre" (prep.)	*sōq* "zoco, mercado"

1.1.1. S suele realizar ق como *g* en los siguientes casos[9]: *gāl*, *ʕəlləq y ʕəlləg*, *quddām* y *guddām*, *fūq* y *fūg*, *ʕṛəq* y *ʕṛəg*, *gmel*, *ḥrəq* y *ḥrəg*.

(6) Los fonemas vocálicos largos han sido reducidos a *ā* ([a:], [ɑ:], [æ:]), *ī* ([i:], [ɪ:], [e:]), *ō* ([ʊ:], [o:]) y *ū* ([u:]), sin indicar ninguno de sus alófonos. Los fonemas vocálicos breves son *ə* y *ŭ*; en algún caso he mantenido sus alófonos y los he reducido a *a* ([ă], [ɑ]), *e* ([ĕ]), *i* ([ĭ], [ɪ]), *o* ([ʊ], [o]) y *u* ([ŭ], *ŭ*). En posición final no se indica la cantidad vocálica ya que ésta puede ser larga o breve, e incluso de duración media.
Los fonemas consonánticos son: /b/: oclusivo bilabial sonoro, /ḅ/: oclusivo bilabial sonoro faringalizado, /m/: nasal bilabial, /ṃ/: nasal bilabial faringalizado, /f/ fricativo labiodental sordo, /d/: oclusivo dental sonoro, /ḍ/ oclusivo dental sonoro faringalizado, /t/ oclusivo dental sordo, [ʦ]: africado dental sordo (realización de *t* excepto [tʦ]), /ṭ/ oclusivo dental sordo faringalizado, /n/: nasal dental, /s/: sibilante alveolar sordo, /ṣ/: sibilante alveolar sordo faringalizado, /z/: sibilante alveolar sonoro, /ẓ/: sibilante alveolar sonoro faringalizado, /l/: lateral, /ḷ/: lateral faringalizado, /r/: vibrante, /ṛ/ vibrante faringalizado, /š/: fricativo prepalatal sordo, /ž/ fricativo prepalatal sonoro, [ǧ] africado prepalatal sonoro, /k/: oclusivo pospalatal sordo, /g/: oclusivo pospalatal sonoro, /q/: oclusivo velar sordo, /x/: fricativo velar sordo, /ġ/: fricativo velar sonoro, /ḥ/: fricativo faringal sordo, /ʕ/: fricativo faringal sonoro, /h/: fricativo glotal sordo-sonoro, /ʔ/: oclusivo glotal sordo, /w/: semiconsonante bilabial, /y/: semiconsonante prepalatal.
Acerca de los fonemas del áM., cf. Aguadé 2003b.

(7) Acerca de esta realización, típica de los dialectos prehilalíes, cf. Cantineau 1960: 67-71 y Heath 2002: 141-147.

(8) Cf. Heath 2002: 533.

(9) Típica de los dialectos hilalíes. Veáse esta realización en Aguadé 1998: 142, Aguadé 2003a: 302, Moscoso 2002a: 26 y Moscoso 2002b: 37.

1.1.2. Dobletes
Ejemplos:

qəṛʕa “botella”	*gəṛʕa* “calabaza”
qəṣṣa “historia”	*gəṣṣa* “flequillo”
qəṛn “siglo”	*gəṛn* “cuerno”
dəqq “llamar a la puerta”	*dəgg* “triturar”
ʕəṛq “vena”	*ʕəṛg*, *ʕṛəg* “sudor”
qəlləb “buscar”	*gəlləb* “remover”
qəṛṣa “picadura”	*geṛṣa* “panecillo”

S emplea tanto *ʕṛaq* como *ʕṛag* “sudor”.

1.2. Realización de ⵣ [10]
1.2.1. Inicial
Ejemplos: *žāṛ* “vecino”, *žbəl* “montaña”, *žərf* “acantilado”, *žənn* “genio”.

1.2.2. Con artículo
Ejemplos: *əž-žāṛ* “el vecino”, *əž-žbəl* “la montaña”, *əž-žərf* “el acantilado”, *əž-žənn* “el genio”.

1.2.3. En interior de palabra
Ejemplos: *ḥāža* “cosa”, *ṛāžəl* “hombre”, *fžəl* “rábanos”, *fžəṛ* “alba”.

1.2.4. En posición geminada
Ejemplos: *nəžžāṛ* “carpintero”, *ḥəžžām* “barbero”, *ḥužžāž* “peregrinos”.

1.2.5. Las realizaciones del ár. ⵣ (*ǧ*) en áM. en entornos con *z*, *s* y *š* han sufrido las siguientes variaciones: ár. *z*---*ǧ* > áM. *ž*---*ž*, ár. *s*---*ǧ* > áM. *ž*---*ž* o *žž*, ár. *s*---

(10) En todos los contextos, su realización es *ž*. Acerca de esta realización típica de los dialectos del Magreb, cf. Cantineau 1960: 59. En los dialectos del norte podemos encontrar la realización [ǧ] en posición geminada y en determinados contextos (Heath 2002: 136 y Moscoso 2003b: 43 y la bibliografía propuesta). Sobre todo lo dicho anteriormente, cf. también Aguadé 2003b: 79-81.

ǧ > áM. *š---ž*[11], ár. *ǧ* > áM. *ḍ*[12], ár. *ǧ* > áM. *g*[13] o ár. *ǧ* > áM. *ž*.

Ejemplos:

žūž "dos" (ár. *zawǧ*)	*gəzzāṛ* "carnicero" (ár. *ǧazzār*)	*dāz* (*ydūz*) "pasar" (ár. *ǧāz*)	*duwwez* "pasar (algo)" (ár. *ǧawwaz*)
dəzz "esquilar" (ár. *ǧazz*)	*žāž* "cristal" (ár. *zuǧāǧ*)	*žəzma* "sukun" (ár. *ǧazma*)	*gəbṣ* "yeso, escayola" (ár. *ǧibs*)
ʕgūza "anciana" (ár. *ʕaǧūz*)	*šəṛžəm* "ventana" (áA. *šarǧab*)[14]	*dhāz* "ajuar de la novia" (ár. *ǧihāz*)	*məsžīd* "mezquita" (ár. *masǧid*)
žəllīž "azulejo" (ár. *zulayǧ*)	*žāsūs* "delator" (ár. *ǧāsūs*)	*mənžəž* "telar vertical" (ár. *minsaǧ*)	*nəžž*, *nsəž* "tejer" (ár. *nasaǧ*)
dəḥš "rucho, borriquillo" (ár. *ǧaḥš*)	*səžžāda* "esterilla" (ár. *saǧǧāda*)	*šəžra* "un árbol" (ár. *šaǧara*)	*šərž* "silla de montar" (ár. *sarǧ*)
dšər "aldea" (ár. *ǧašar*)	*džāža* "una gallina" (ár. *daǧāǧa*)	*gləs* "sentarse" (ár. *ǧalas*)	

S nos da las siguientes variantes para Temara: *žəllīž* y *zəllīž* "azulejo", *žāž* y *zāž* "cristal", *seržˇ* "silla de montar".

1.2.6. *t-ṭ*

Ejemplos: *zəmmēṭa* "plato tradicional hecho durante el Ramadán", *bəttīx* "melones" (col.)

(11) Sobre estas asimilaciones, cf. Cantineau 1960: 48 y 61 y Heath 2002: 133-134.

(12) Cf. lo dicho en Aguadé 2003b: 70, Heath 2002: 137-138 y Cantineau 1960: 61.

(13) Cf. lo dicho en Aguadé 2003b: 84, Heath 2002: 137-138 y Cantineau 1960: 61.

(14) Del fārsi *č[ah]ār čupe* "persiana, marco" < pahlavi *čahār čōb* "cuatro palos" (Corriente 1997: 278).

1.2.7. Las interdentales[15] no forman parte del sistema fonológico del árabe hablado por mis informantes, ni tampoco la fricatización[16]. El fonema *t* se realiza africado [ʧ][17]. Cuando se suceden dos *t*, la primera de ellas pierda su rasgo africado.

1.2.8. Realización de *ḍ*[18]
Ejemplos:

bəyḍa "un huevo"	*ḍəṛbu* "ellos golpearon"	*byəḍ* "blanco"
məṛḍət "ella enfermó"	*mūḍəʕ* "lugar"	*ḍəhru* "su espalda"
ḍəll "permanecer"	*məxḍət* "ella agitó con fuerza"	*ḍlūʕ* "costados"

1.2.9. El fonema *h* no enmudece[19] nunca en los pronombres personales sufijados *–ha* (3ª pers. f. sing.) y *–hum* (3ª pers. pl. c.) cuando éstos aparecen después de consonante. Ejemplos: *ʕəndha* "en casa de ella, en su casa, junto a ella", *ʕendhum* "en casa de ellos/as, en su casa, junto a ellos/as".

1.2.10. *r* suele aparecer con frecuencia faringalizado, ya sea como alófono o como fonema[20]. Ejemplos: *ṛāṣ* "cabeza", *ḍāṛ* "casa", *ḥžəṛ* "piedras", *žāṛi* "mi vecino", *ḅṛa* "curarse" ≠ *bra* "aguja", *drəs* "desgranar" ≠ *dṛəs* "aprender".

(15) Que han pasado en general a oclusivas en áM. Sólo se han conservado en algunos dialectos de tipo beduino como el de los Zʕīr (Cantineau 1960: 44, Aguadé 1998: 142 y Aguadé 2003b: 67).
(16) Frecuente en los dialectos de la región de Yebala (Heath 2002: 140-141 y Moscoso 2003b: 37 y la bibliografía propuesta).
(17) Sobre esta realización, cf. lo dicho en Heath 2002: 135.
(18) Sobre este fonema, cf. Heath 2002: 159-164. Pasa a *ṭ* en algunas voces de los dialectos de la región de Yebala y de algunos prehilalíes (Aguadé 2003b: 69).
(19) Fenómeno acentuado en los dialectos árabes yebalíes y sedentarios (Moscoso 2003b: 47 y Vicente 2000: 49.
(20) Acerca de esto, cf. Aguadé 2003b: 77-78 y Heath 2002: 149-157.

1.2.11. Realización de *b*[21]
Ejemplos:

bāba "padre"	*bībān* "puertas"	*ṣābu* "él lo encontró"
dābet "ella se fundió"	*səbbāba* "que insulta" (f.)	
bent "hija"	*məqṛāž* "hervidor"	*dəblīž* "pulsera"
bīnāt "entre" (pl.)	*mša* "partir, marchar"	

1.2.12. *z*-*ž*, *s*-*š*, *š*-*ž* o *z*, *s*, *š*, *ž*
Ejemplos:

zīt "aceite" *žīt* "he venido"	*zbəl* "basura" *žbəl* "montaña"	*ʃṭəs* "estornudar"	*zbəṛ* "podar"
sədd "cerrar" *šədd* "coger"	*šʃəl* "encender"	*šəmš* "sol"	*šərž* "silla de montar"

S dice *serž* "silla de montar".

1.2.13. El fonema *č* no aparece en el sistema fonológico de mis informantes[22].

1.2.14. *n* y *l*[23].
Ejemplos: *qəlləb* "buscar", *snāḥ* "armas", *ḥəll* "abrir", *lūn* "color".

S dice *slāḥ* "armas".

1.2.15. *l* ≠ *l̩*
Ejemplo: *būla* "orina", *bōl̩a* "bombilla" (fr. *ampoule*).

(21) Sobre este fonema, cf. lo dicho en Aguadé 2003b: 61-63.
(22) Sobre él, cf. Aguadé 2003b: 90 y Heath 2002: 139, donde se dice que en realidad se trata de dos fonemas diferentes, *t* y *š*.
(23) En relación con la alternancia de estos dos fonemas, cf. Cantineau 1960: 39-40 y Heath 2002: 148.

1.2.16. La labialización[24] en mis informantes es inexistente. Suelen decir: *āb*, *bāba* "padre, mi padre", *ṃāṃa*[25] "madre, mi madre". Tampoco en los diminutivos de las siguientes voces:

fāṛ "ratón" – *fiyyəṛ*	*fās* "pico" – *fiyyəs*	*bāb* "puerta" – *biyyba*, *bwiyyəb*[26]
bīr "pozo" – *biyyər*	*məʃūn* "herramientas, utensilios" – *mmwīʃnāt*	*fumm* "boca" – *fəyyəm*. Pl.: *fiyymāt*

S dice que en Temara encontramos las siguientes labializaciones: *fʷiyyəṛ* "ratoncito", *bʷiyyəṛ* "pozo pequeño", *fʷiyyəs* "pico pequeño", *bʷiyyəb* "puertecita", *fʷiyyəm* "boquita".

1.2.17. Vocales breves[27]

	Imper.	Perf.
həzz "levantar, alzar"	*yhazz*	*hezz*
mədd "alargar"	*ymedd*	*medd*
ṛəšš "regar, rociar"	*yṛašš*	*ṛašš*
sədd "cerrar"	*ysedd*	*sedd*
ṛəḍḍ "devolver"	*yṛoḍḍ*	*ṛoḍḍ*
qʃəd "sentarse"	*yəqʃad*	*qʃad*
skət "callarse"	*yəsket / yəskut*	*sket / skut*
ləmm "reunir"	*ylemm*	*lemm*
kəbb "verter"	*ykebb*, *ykubb*	*kebb*, *kubb*
ḥəll "abrir"	*yḥall*	*ḥall*

(24) Sobre este fenómeno, cf. Colin, art. "al-Maghrib", en: *EI*^{2}, vol. V, p. 1194, Aguadé 2003b: 91 y Heath 2002: 192-197. Véanse ejemplos de labializaciones en los siguientes dialectos beduinos: Aguadé / Elyaâcoubi 1995: 28, Aguadé 1998: 143, Moscoso 2002a: 28 y Moscoso 2002b: 40.

(25) Cf. Heath 2002: 575.

(26) Heath (2002: 561) recoge esta forma pero también *ḅḅʷiyyəb* (2002: 539).

(27) El áM. posee dos vocales breves, *ə* y *ŭ* (Aguadé 2003b: 93-95, Brage 1988: 50-73, Caubet 1993: 16-20 y Cantineau 1960: 105-112).

dəqq[28] "llamar a la puerta"	*ydoqq*	*doqq*
məss "tocar (con la mano)"	*ymess*	*mess*
dxəl[29] "entrar"	*yidxal* / *yidxol*	*dxal*

S dice: *ṛaḍḍ* (*yṛaḍḍ*) "devolver", *sket* (*yisket*) "callarse", *kebb* (*ykubb*) "verter".

rəkba "rodilla" → *rkəbti* "mi rodilla".

1.2.18. Vocales largas[30] y diptongos
1.2.18.1. *ī*, *ū* > *ē*, *ō*
Ejemplos:

ṭṛīq "camino"	*yqīs* "él medirá, probará"	*fqi* "maestro de una escuela coránica"
mrīḍ "enfermo"	*ṣḥīḥ* "fuerte, sano"	*yzūṛ* "él visitará"

1.2.18.2. Diptongos[31]
Ejemplos:

ʕəyn "ojo"	*xīma* "jaima"	*bīt* "habitación"	*zīt* "aceite"
xīl "caballos"	*xīṭ* "hilo"	*ʕīb* "culpa"	*līl* "noche"
ʕūd "madera"	*ḥūš* "patio"	*fūq* "sobre" (prep.)	*lūz* "almendras"
lūn "color"		*ḥəwli* "cordero"	*šūk* "espinas"

S nos da los siguientes ejemplos: *xəyl* "caballos", *xəyma* "jaima", *ḥawš* "patio", *ʕəyb* "culpa".

(28) Cf. Heath 2002: 566.
(29) Cf. Heath 2002: 567.
(30) El áM. posee tres vocales largas, *ā*, *ī* y *ū* (Aguadé 2003b: 92-93, Brage 1988: 43-49, Caubet 1993: 20-25 y Cantineau 1960: 93-102).
(31) En el áUR. son raros ya que los diptongos *ay* y *aw* han evolucionado hacia *ī* y *ū* respectivamente. Vésase al respecto lo dicho en Aguadé 2003b: 97-98, Heath 2002: 197-200 y Cantineau 1960: 102-105.

1.2.18.3. Oposición entre largas y breves[32]
Ejemplos:

ḥall "él abrió" ≠ *ḥāll* "que abre, abriendo"	*ḥažž* "él peregrinó" ≠ *ḥāžž* "peregrino"
xamsa "cinco" ≠ *xāmsa* "quinta"	*ḥmaq* "loco, tonto" ≠ *ḥmāq* "se ha vuelto loco"

S dice que en Temara se oye la siguiente oposición: *sxun* "caliéntate" ≠ *sxūn* "caliente". Sin embargo, mis otros informantes de Rabat dicen *sxan* "caliéntate" ≠ *sxūn* "caliente".

1.2.19. Estructura silábica[33]
1.2.19.1. *schwa*
Ejemplos: *bəṣla* "una cebolla", *səffa* "tipo de cuscús", *šəbka* "red", *səkka* "ceca", *šəḥma* "grasa", *šṛəbtu* "vosotros habéis bebido", *šəftək*, *šəttək*[34] "yo te he visto", *šəṭṭābа* "escoba", *ʕətba* "umbral".

1.2.19.2. *-a* + pronombre personal sufijado empezando por vocal
Ejemplos:

rəkba → *rkebti* "mi rodilla"	*bəgṛa* → *bgəṛti* "mi vaca"
kəswa → *ksuwtek* "tu vestido"	*kəlma* → *klemti* "mi palabra"

(32) Mis informantes no diferenciaban estas vocales al preguntarles. Para algunos autores, la oposición de cantidad es un rasgo evidente (Aguadé 2003b: 95 y Caubet 1993: 23-24). Harrell (1965: 334) dice que muchos hablantes en un discurso rápido no distinguen entre *ṣbăḥ* y *ṣbāḥ*. Heath (2002: 188-192) dice que las vocales largas y breves, en sílaba cerrada, no parecen diferenciarse en los dialectos del norte y de la región de Yebala, mientras que en los del sur la distinción está bastante clara. Messaoudi (2003a: 72) dice literalmente: "notre sentiment es que les voyelles longues ne constituent pas des unités distinctives mais qu'elles sont utilisées souvent à des fins expressives". Ennaji et al. (2004: 4) dicen que las vocales largas no existen en áM.

(33) Véanse al respecto Cantineau 1960: 117-119, 147-149, Caubet 1993: 28-29, Heath 2002: 201-208 y Marçais 1977: 24-34.

(34) *šəftək* > *šəttək*. Asimilación frecuente en los dialectos beduinos de Marruecos (Aguadé / Elyaâcoubi 1995: 36, Heath 2002: 539 y Moscoso 2002a: 28).

xənša → *xnəšti* “mi saco”	*mākla* → *mākəlti* “mi comida”
ləḥya → *lḥiyyti* “mi barba”	*xədma* → *xdəmti* “mi trabajo”
ṛəqba → *ṛqəbti* “mi cuello”	

S dice *rkubti* “mi rodilla”.

1.2.19.3. *-āt*, *-ət* + pronombre personal sufijado empezando por vocal
Ejemplos:

ḍəṛbāt, *ḍəṛbət* “ella golpeó”	>	*ḍəṛbātu* “ella le golpeó”
səddāt, *səddət* “ella cerró”	>	*səddātu* “ella lo cerró”
šāfət “ella vió”	>	*šāftu* “ella lo vio”
hərrsāt, *hərrsət* “ella rompió”	>	*hərrsātu* “ella lo rompió”
dāwāt “ella curó”	>	*dāwātu* “ella lo curó”
xəllāt “ella avinagró”	>	*xəllātu* “ella lo avinagró”

2. Morfología verbal
2.1. Vocalización del perfectivo y del imperfectivo. Forma I(35)

Perf.	Imp.	Perf.	Imp.
kteb “escribir”	*yikteb*	*xbez* “amasar el pan”	*yaxbez*
kber “crecer”	*yikber*	*šṛab* “beber”	*yišṛab*
ḥṛat “arar”	*yaḥṛat*	*ʕṛaf* “conocer”	*yaʕṛaf*
lbes “vestirse”	*yilbes*	*sken* “habitar”	*yisken*
sxan “calentarse”	*yisxan*	*xrež* “salir”	*yaxrež*
dxal “entrar”	*yidxal*	*ġsel* “lavar”	*yaġsel*
ṛžaʕ “volver, regrresar”	*yaṛžaʕ*	*rkeb* “subir (en un automóvil o animal)”	*yirkeb*
žbed “sacar”	*yižbed*	*šker* “agradecer”	*yišker*
qleb “dar la vuelta, invertir”	*yaqleb*	*ḥlef* “jurar”	*yaḥlef*
ṭlaʕ “subir”	*yaṭlaʕ*	*qtel* “asesinar”	*yaqtel*

(35) Acerca de la alternancia vocálica entre el perfectivo y el imperfectivo, cf. Marçais 1912.

ʃmel “hacer”	*yaʃmel*		

S dice: *yisxun* “él se calentará”, *yidxul* “él entrará”, *yiskun* “él vivirá”, *škaṛ* (*yiškoṛ*) “él agradecerá”.

2.1.1. Forma primera. Verbo sano

- *ktəb – yəktəb* “él escribió – él escribirá”

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*ktəb*	3c.	*kətbu*	3m.	*yəktəb*	3c.	*nkətbu*
3f.	*kətbāt* *kətbət*			3f.	*təktəb*		
2c.	*ktəbti*(36)	2c.	*ktəbtu*(37)	2m.	*təktəb*	2c.	*tkətbu*
				2f.	*tkətbi*(38)		
1c.	*ktəbt*	1c.	*ktəbna*	1c.	*nəktəb*	1c.	*nkətbu*

Imperativo		Participio			
		Activo		Pasivo	
2m. sing.	*ktəb*	m.	*kātəb*	m.	*məktūb*
2f. sing.	*kətbi*	f.	*kātba*	f.	*məktūba*
2pl. c.	*kətbu*	pl.	*kātbīn*	pl.	*məktūbīn*

El sufijo de la 3ª pers, f. sing. del perfectivo se oye con más frecuencia -*āt*(39). Ejemplos: *gəlsāt* “ella se sentó”, *xəržāt* “ella salió”.

H utiliza siempre el preverbio: *kā-* (invariable) y a veces *tā-*

(36) En algunos dialectos del norte la terminación es -*t* (Moscoso 2003b: 63). En algunos dialectos del sur, se suele diferenciar entre el m. (-*t*) y el f. (-*ti*) (Heath 2002: 546), rasgo que este autor también señala como característica ocasional en el áUR.

(37) Heath (2002: 547) también recoge la terminación -*tīw*.

(38) Véanse otros dialectos que presentan este sufijo -*i* en Aguadé / Elyaâcoubi 1995: 37, Aguadé 2003a: 303 y Moscoso 2002a: 33. En el norte no suele aparecer, tampoco en el imperativo (Heath 2002: 545, Moscoso 2003b: 64-65 y Vicente 2000: 63-64).

(39) En relación con las terminaciones -*ət* y *āt*, cf. Heath 2002: 547.

(invariable)[40]. R emplea simepre *tā-*[41]. S pronuncia con más frecuencia *kā-* y a veces incluye *tā-*.

Partícula de futuro: *ġādi*, *ġa*[42] y, a veces, *a* (invariables). En ocasiones pueden oírse sus formas femenina *ġāda* / *ġādya* y plural *ġādyīn* (H)[43]. R utiliza las formas variables.

S emplea en Temara la forma *ġāda* pero no su correspondiente plural *ġādyīn*.

2.2. Forma primera. Verbo sordo

- *sədd – ysədd*[44] "él cerró – él cerrará"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*sədd*	3c.	*səddu*	3m.	*ysədd*	3c.	*ysəddu*
3f.	*səddāt*			3f.	*tsədd*		
2c.	*səddīti*	2c.	*səddītu*	2m.	*tsədd*	2c.	*tsəddu*
				2f.	*tseddi*		
1c.	*səddīt*	1c.	*səddīna*	1c.	*nsədd*	1c.	*nsəddu*

Imperativo		Participio			
		Activo		Pasivo	
2m. sing.	*sədd*	m.	*sādd*	m.	*məsdūd*
2f. sing.	*səddi*	f.	*sādda*	f.	*məsdūda*

(40) Sobre esto, cf. Aguadé 1996, Heath 2002: 209-211 y Moscoso 2003b: 111. Véase también la alternancia entre *kā-*, forma más utilizada, y *tā-* en Larache (Moscoso 2003a: 43).

(41) Véase este preverbio en Heath 2002: 544.

(42) Acerca de estas partículas de futuro, cf. Aguadé 2003a: 304 y Heath 2002: 215-217. Véanse también las formas *māš* y *māši*, empleadas en el norte, en la última obra citada y en Moscoso 2000-2001: 188, Moscoso 2003b: 83 y Vicente 2000: 107. Heath (2002: 545) también recoge la partícula de futuro *māši* para el áUR.

(43) Véanse estas formas variables en Larache (Moscoso 2003a: 43-44).

(44) En el norte *šədd* (Heath 2002: 532). Esta forma suele tener el sentido de "coger" en áUR. (Heath 2002: 509).

2pl. c.	*səddu*	pl.	*sāddīn*	pl.	*məsdūdīn*

2.3. Forma primera. Verbo cóncavo

- *xāf – yxāf* "él tuvo miedo – él tendrá miedo"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*xāf*	3c.	*xāfu*	3m.	*yxāf*	3c.	*yxāfu*
3f.	*xāfət*			3f.	*txāf*		
2c.	*xəfti*	2c.	*xəftu*	2m.	*txāf*	2c.	*txāfu*
				2f.	*txāfi*		
1c.	*xəft*	1c.	*xəfna*	1c.	*nxāf*	1c.	*nxāfu*
Imperativo				Participio			
				Activo		Inusual	
2m. sing.	*xāf*			m.	*xāyf*		
2f. sing.	*xāfi*			f.	*xāyfa*		
2pl. c.	*xāfu*			pl.	*xāyfīn*		

Para el participio parece utilizarse más el adjetivo *xuwwāf* "miedoso".

- *ṣām* (*yṣūm*) "él ayunó – él ayunará"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*ṣām*	3c.	*ṣāmu*	3m.	*yṣūm*	3c.	*yṣūmu*
3f.	*ṣāmət*			3f.	*tṣūm*		
2c.	*ṣəmti*	2c.	*ṣəmtu*	2m.	*tṣūm*	2c.	*tṣūmu*
				2f.	*tṣūmi*		
1c.	*ṣəmt*	1c.	*ṣəmna*	1c.	*nṣūm*	1c.	*nṣūmu*
Imperativo				Participio			
				Activo		Inusual	
2m. sing.	*ṣūm*			m.	*ṣāym*		
2f. sing.	*ṣūmi*			f.	*ṣāyma*		

2pl. c.	*ṣūmu*	pl.	*ṣāymīn*	

- *nāḍ – ynūḍ* "él se levantó – él se levantará"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*nāḍ*	3c.	*ynūḍu*	3m.	*ynūḍ*	3c.	*ynūḍu*
3f.	*nāḍət*			3f.	*tnūḍ*		
2c.	*nuḍti*	2c.	*tnūḍu*	2m.	*tnūḍ*	2c.	*tnūḍu*
				2f.	*tnūḍi*		
1c.	*nuḍt*	1c.	*nnūḍu*	1c.	*nnūḍ*	1c.	*nnūḍu*
Imperativo				Participio			
				Inusual			
2m. sing.	*nūḍ*						
2f. sing.	*nūḍi*						
2pl. c.	*nūḍu*						

- *qām – yqīm* "él preparó (el té) – él preparará, él anunció la oración (pronunciando una jaculatoria) – él anunciará". R y S no utilizan este verbo con el primer significado sino *dār – ydīr*

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*qām*	3c.	*qāmu*	3m.	*yqīm*	3c.	*yqīmu*
3f.	*qāmət*			3f.	*tqīm*		
2c.	*qəmti*	2c.	*qəmtu*	2m.	*tqīm*	2c.	*tqīmu*
				2f.	*tqīmi*		
1c.	*qəmt*	1c.	*qəmna*	1c.	*nqīm*	1c.	*tqīmu*
Imperativo				Participio			
				Activo		Inusual	
2m. sing.	*qīm*			m.	*qāym*		
2f. sing.	*qīmi*			f.	*qāyma*		
2pl. c.	*qīmu*			pl.	*qāymīn*		

2.4. Forma primera. Verbo asimilado

ūqəf "estar de pie"	*yuwqəf*	*ūṣəl* "llegar"	*yuwṣəl*
ūret "heredar"	*yuwrət*	*ūled* "engendrar"	*yuwləd*
ūzən "pesar"	*yuwzən*	*ūšəm* "tatuar"	*yuwšəm*

2.5. Forma primera. Verbos hamzados

- *kla*, *kāl* – *yākəl*(45) "él comió – él comerá" (/ə/ = [e] o [ŭ]). La forma *kāl* es utilizada también por R y S emplea siempre *kla*.

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*kla*, *kāl*	3c.	*klāw*, *kālu*	3m.	*yākəl*	3c.	*yāklu*
3f.	*klāt*			3f.	*tākəl*		
2c.	*klīti*	2c.	*klītu*	2m.	*tākəl*	2c.	*tāklu*
				2f.	*tākli*		
1c.	*klīt*	1c.	*klīna*	1c.	*nākəl*	1c.	*nāklu*
Imperativo				Participio			
				Activo		Pasivo	
2m. sing.	*kūl*			m.	*wākəl*	m.	*mūkūl*
2f. sing.	*kūli*			f.	*wākla*	f.	*mūkūla*
2pl. c.	*kūlu*			pl.	*wāklīn*	pl.	*mūkūlīn*

- *xda*, *xād* – *yāxəd*(46) "él cogió – él cogerá" (/ə/ = [a] o [ʊ]). La forma *xād* es utilizada también por R. En Temara, S utiliza *xda* (*yāxud*).

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*xda*, *xād*	3c.	*xdāw*, *xādu*	3m.	*yāxəd*	3c.	*yāxdu*

(45) Acerca de este verbo, cf. Heath 2002: 379-385
(46) Sobre este verbo, cf. Heath 2002: 385-386.

3f.	*xdāt*, *xādət*			3f.	*tāxəd*		
2c.	*xdīti*, *xədti*	2c.	*xdītu*, *xedtu*	2m.	*tāxəd*	2c.	*tāxdu*
				2f.	*tāxdi*		
1c.	*xdīt*, *xedt*	1c.	*xdīna*, *xədna*	1c.	*nāxəd*	1c.	*nāxdu*

Imperativo		Participio			
		Activo		Pasivo	
2m. sing.	*xūd*	m.	*wāxəd*	m.	*mūxūd*
2f. sing.	*xūdi*	f.	*wāxda*	f.	*mūxūda*
2pl. c.	*xūdu*	pl.	*wāxdīn*	pl.	*mūxūdīn*

2.6. Forma primera. Verbos defectivos

- *mša – yəmši*[47] "él marchó, fue, partió – él marchará, irá, partirá".

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*mša*	3c.	*mšāw*	3m.	*yəmši*	3c.	*yimšīw*
3f.	*mšāt*			3f.	*təmši*		
2c.	*mšīti*	2c.	*mšītu*	2m.	*təmši*	2c.	*təmšīw*
				2f.	*təmši*		
1c.	*mšīt*	1c.	*mšīna*	1c.	*nəmši*	1c.	*nəmšīw*

Imperativo		Participio		
		Activo		Inusual
2m. sing.	*mši*	m.	*māši*	
2f. sing.	*mši*	f.	*māšya*	
2pl. c.	*mšīw*	pl.	*māšyīn*	

Mis informantes dicen que en lugar de las formas del imperativo de este verbo se suele utilizar, con el mismo sentido, *sīr*, *sīri*, *sīru* respectivamente.

(47) Véase lo dicho sobre este verbo en Heath 2002: 390.

- *šra – yəšri* “él compró – él comprará”

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*šra*	3c.	*šrāw*	3m.	*yəšri*	3c.	*yəšrīw*
3f.	*šrāt*			3f.	*təšri*		
2c.	*šrīti*	2c.	*šrītu*	2m.	*təšri*	2c.	*təšrīw*
				2f.	*təšri*		
1c.	*šrīt*	1c.	*šrīna*	1c.	*nəšri*	1c.	*nəšrīw*
Imperativo				Participio			
				Activo		Pasivo	
2m. sing.		*šri*		m.	*šāri*	m.	*məšri*
2f. sing.		*šri*		f.	*šārya*	f.	*məšriyya*
2pl. c.		*šriw*		pl.	*šāryīn*	pl.	*məšriyyīn*

- *qṛa – yəqṛa* “él leyó – él leerá”

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*qṛa*	3c.	*qṛāw*	3m.	*yəqṛa*	3c.	*yəqṛāw*
3f.	*qṛāt*			3f.	*təqṛa*		
2c.	*qrīti*	2c.	*qrītu*	2m.	*təqṛa*	2c.	*təqṛāw*
				2f.	*təqṛāy*		
1c.	*qrīt*	1c.	*qrīna*	1c.	*nəqṛa*	1c.	*nəqṛāw*
Imperativo				Participio			
				Activo		Pasivo	
2m. sing.		*qṛa*		m.	*qāri*	m.	*məqri*
2f. sing.		*qṛāy*		f.	*qārya*	f.	*məqriyya*
2pl. c.		*qṛāw*		pl.	*qāryīn*	pl.	*məqriyyīn*

- *lqa – yəlqa* “él encontró – él encontrará”

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*lqa*	3c.	*lqāw*	3m.	*yəlqa*	3c.	*yəlqāw*
3f.	*lqāt*			3f.	*təlqa*		
2c.	*lqīti*	2c.	*lqītu*	2m.	*təlqa*	2c.	*təlqāw*
				2f.	*təlqāy*		
1c.	*lqīt*	1c.	*lqīna*	1c.	*nəlqa*	1c.	*nəlqāw*
Imperativo				Participio			
				Activo		Pasivo	
2m. sing.	*lqa*			m.	*lāqi*	m.	*məlqi*
2f. sing.	*lqāy*			f.	*lāqya*	f.	*məlqiyya*
2pl. c.	*lqāw*			pl.	*lāqyīn*	pl.	*məlqiyyīn*

- *qla – yəqli* “él frió – él freirá”

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*qla*	3c.	*qlāw*	3m.	*yəqli*	3c.	*yəqlīw*
3f.	*qlāt*			3f.	*təqli*		
2c.	*qlīti*	2c.	*qlītu*	2m.	*təqli*	2c.	*təqlīw*
				2f.	*təqli*		
1c.	*qlīt*	1c.	*qlīna*	1c.	*nəqli*	1c.	*nəqlīw*
Imperativo				Participio			
				Activo		Pasivo	
2m. sing.	*qli*			m.	*qāli*	m.	*məqli*
2f. sing.	*qli*			f.	*qālya*	f.	*məqliyya*
2pl. c.	*qlīw*			pl.	*qālyīn*	pl.	*məqliyyīn*

- *kra – yəkri* “él alquiló – él alquilará”

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*kra*	3c.	*krāw*	3m.	*yəkri*	3c.	*yəkrīw*
3f.	*krāt*			3f.	*təkri*		
2c.	*krīti*	2c.	*krītu*	2m.	*təkri*	2c.	*təkrīw*
				2f.	*təkri*		
1c.	*krīt*	1c.	*krīna*	1c.	*nəkri*	1c.	*nəkrīw*
Imperativo				Participio			
				Activo		Pasivo	
2m. sing.	*kri*			m.	*kāri*	m.	*məkri*
2f. sing.	*kri*			f.	*kārya*	f.	*məkriyya*
2pl. c.	*krīw*			pl.	*kāryīn*	pl.	*məkriyyīn*

- *bġa – yəbġi* “él quiso – él querrá”

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*bġa*	3c.	*bġāw*	3m.	*yəbġi*	3c.	*yəbġīw*
3f.	*bġāt*			3f.	*təbġi*		
2c.	*bġīti*	2c.	*bġītu*	2m.	*təbġi*	2c.	*təbġīw*
				2f.	*təbġi*		
1c.	*bġīt*	1c.	*bġīna*	1c.	*nəbġi*	1c.	*nəbġīw*
Imperativo				Participio			
				Activo		Inusual	
2m. sing.	*bġi*			m.	*bāġi*		
2f. sing.	*bġi*			f.	*bāġya*		
2pl. c.	*bġīw*			pl.	*bāġyīn*		

- *ṛma – yəṛmi* "él tiró – él tirará"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*ṛma*	3c.	*ṛmāw*	3m.	*yəṛmi*	3c.	*yəṛmīw*
3f.	*ṛmāt*			3f.	*təṛmi*		
2c.	*ṛmīti*	2c.	*ṛmītu*	2m.	*təṛmi*	2c.	*təṛmīw*
				2f.	*təṛmi*		
1c.	*ṛmīt*	1c.	*ṛmīna*	1c.	*nəṛmi*	1c.	*nəṛmīw*
Imperativo				Participio			
				Activo		Pasivo	
2m. sing.		*ṛmi*		m.	*ṛāmi*	m.	*məṛmi*
2f. sing.		*ṛmi*		f.	*ṛāmya*	f.	*məṛmiyya*
2pl. c.		*ṛmīw*		pl.	*ṛāmyīn*	pl.	*məṛmiyyīn*

2.7. *ža – yži*[48] "él vino – él vendrá"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*ža*	3c.	*žāw*	3m.	*yži*	3c.	*yžīw*
3f.	*žāt*			3f.	*dži*		
2c.	*žīti*	2c.	*žītu*	2m.	*dži*	2c.	*džīw*
				2f.	*dži*		
1c.	*žīt*	1c.	*žīna*	1c.	*nži*	1c.	*nžīw*
Imperativo				Participio			
				Activo			
2m. sing.		*āži*		m.	*žāy*, *maži*		
2f. sing.		*āži*		f.	*žāya*, *māžya*		
2pl. c.		*āžīw*		pl.	*žāyīn, māžyīn*		

- R y S dicen que sólo utilizan la forma *žāy* para el participio.
- *mši w mži* "ida y vuelta". *qṭəʃ li ṭīkkē mši w mži* "deme un billete de ida y

(48) En relación con este verbo, cf. Heath 2002: 389-390.

vuelta". R dice que también empela *məšyān u məžyān*.
- *māšya w māžya* "que va y que viene (ella)". *dīk el-bent māšya w māžya f ež-zənqa* "esta chica va y viene por la calle". También *ġādya w žāya*. S dice *ġāda w žāya*.

2.8. Formas derivadas
2.8.1. Nombres de acción

- Forma segunda. Verbos sanos. Ejemplos: *təšṭāb* "acción de barrer", *təswāl* "acción de preguntar", *təhrās* "acción de romper", *təbdāl* "acción de cambiar". Ejemplos:

¿bāqi ma ʕīti š mən ət-təswāl ? "¿todavía no te has cansado de preguntar?"
memnūʕ et-təbdāl hnāya "está prohibido el cambio aquí"

- Forma segunda. Verbos sordos. Ejemplos: *təxlāl* "acción de avinagrar", *təšlāl* "acción de enjuagar", *təhlāl*, *təhlīl* "acción de cantar cantos religiosos", *təštāt*, *təštīt* "acción de diseminar, expandir". S dice que en Temara se emplea sólo *təhlāl* "acción de cantar cantos religiosos" y *təštāt* "acción de diseminar, expandir".

2.8.2. Imperativos. Formas haplológicas
Ejemplos: ¡*šəllu*! "¡enjuagad! (con agua)" (< *šəlləlu*)[49], ¡*xəllu*! "¡avinagrad!" (< *xəlləlu*), ¡*həllu*! "¡entonad cantos religiosos!" (< *həlləlu*), ¡*šəttu*! "¡diseminad, esparcid!" (< *šəttətu*).

(49) Se trata de una carácterística bastante común en áM. (Moscoso 2003b: 37 y la bibliografía propuesta).

2.8.3. Forma segunda. Verbos defectivos.

- *nəqqa – ynəqqi* "él limpio – él limpiará"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*nəqqa*	3c.	*nəqqāw*	3m.	*ynəqqi*	3c.	*ynəqqīw*
3f.	*nəqqāt*			3f.	*tnəqqi*		
2c.	*nəqqīti*	2c.	*nəqqītu*	2m.	*tnəqqi*	2c.	*tnəqqīw*
				2f.	*tnəqqi*		
1c.	*nəqqīt*	1c.	*nəqqīna*	1c.	*nnəqqi*	1c.	*nnəqqīw*
Imperativo				Participio			
				Activo y Pasivo			
2m. sing.		*nəqqi*		m.	*mnəqqi*		
2f. sing.		*nəqqi*		f.	*mnəqqiyya*		
2pl. c.		*nəqqīw*		pl.	*mnəqqiyyīn*		

- *ṣəffa* (*yṣəffi*) "él purificó – él purificará"

Perfectivo				Imperfectivo			
Singular		Plural		Singular		Plural	
3m.	*ṣəffa*	3c.	*ṣəffāw*	3m.	*yṣəffi*	3c.	*yṣəffīw*
3f.	*ṣəffāt*			3f.	*tṣəffi*		
2c.	*ṣəffīti*	2c.	*ṣəffītu*	2m.	*tṣəffi*	2c.	*tṣəffīw*
				2f.	*tṣəffi*		
1c.	*ṣəffīt*	1c.	*ṣəffīna*	1c.	*nṣəffi*	1c.	*nṣəffīw*
Imperativo				Participio			
				Activo y Pasivo			
2m. sing.		*ṣəffi*		m.	*mṣəffi*		
2f. sing.		*ṣəffi*		f.	*mṣəffiyya*		
2pl. c.		*ṣəffīw*		pl.	*mṣəffiyyīn*		

2.9. La voz medio-pasiva[50]

Verbo	3m. sing. perf.	3f. sing. perf.	3m. sing. imp.	3pl. c. imp.
žrəḥ “herir”	*təžrəḥ*	*tžərḥāt*	*ytəžrəḥ*	*yətžərḥu*
ktəb “escribir”	*təktəb*	*tkətbāt*	*ytəktəb*	*yətkətbu*
ḍṛəb “golpear”	*təḍṛəb*	*tḍəṛbāt*	*ytəḍṛəb*	*yətḍəṛbu*
dbəḥ “degollar”	*tədbəḥ*	*tdəbḥāt*	*ytədbəḥ*	*yətdəbḥu*
ḥfəṛ “cavar”	*təḥfəṛ*	*tḥəfṛāt*	*ytəḥfəṛ*	*yətḥəfṛu*
ṭḥən “moler”	*təṭḥən*	*ṭṭəḥnāt*	*ytəṭḥən*	*yətṭəḥnu*
qleb “invertir”	*təqleb*	*tqəlbāt*	*ytəqləb*	*yətqəlbu*
ḥləb “ordeñar”	*təḥləb*	*tḥəlbāt*	*ytəḥləb*	*yətḥəlbu*
xṭəb “pedir en matrimonio”	*təxṭəb*	*txəṭbāt*	*ytəxṭəb*	*yətxəṭbu*
qtəl “asesinar”	*təqtəl*	*tqətlāt*	*ytəqtəl*	*yətqətlu*
ḥṛəq “quemar”	*təḥṛəq*	*tḥəṛqāt*	*ytəḥṛəq*	*yətḥəṛqu*
ḥbəs “arrestar”	*təḥbəs*	*tḥəbsāt*	*ytəḥbəs*	*yətḥəbsu*
nfəx “inflar”	*tənfəx*	*tnəfxāt*	*ytənfəx*	*yətnəfxu*
ḥəll “abrir”	*təḥəll*	*tḥəllāt*	*yətḥəll*	*yətḥəllu*
qla “freír”	*təqla*	*təqlāt*	*yətqla*	*yətqlāw*
kla “comer”	*tənkəl*[51]	*tənklāt*	*ytənkəl*	*ytənklu*
kāl “comer”	*tkāl*[52]	*tkālət*	*yətkāl*	*yətkālu*

R no emplea la forma *tənkəl* y S sólo *tkāl*.

2.10. Formas derivadas

3m. sing. perf.	3f. sing. perf.	3m. sing. imp.	3 pl. c. imp.
tbəddəl “se cambió”	*tbəddlāt*	*yətbəddəl*	*yətbəddlu*
thərrəs “se rompió”	*thərrsāt*	*yəthərrəs*	*yəthərrsu*

(50) Sobre la voz medio-pasiva, cf. Heath 2002: 355-364 y 568 y Marçais 1977: 66.
(51) Cf. Heath 2002: 572.
(52) Cf. Heath 2002: 571.

trəʕʕəd “tembló”	*trəʕʕdāt*	*yətrəʕʕəd*	*yətrəʕʕdu*
tsāməḥ “se reconcilió con”	*tsāmḥāt*	*yətsāməḥ*	*yətsāmḥu*
ddābəz “se peleó con”	*ddābzāt*	*yəddābəz*	*yəddābzu*
tšārək “se asoció con”	*tšārkāt*	*yətšārək*	*yətšārku*
stəḥya “se avergonzó”	*stəḥyāt*	*yəstəḥya*	*yəstəḥyāw*
rtāḥ “descansó”	*rtāḥāt*	*yərtāḥ*	*yərtāḥu*
stāfəd “se benefició”	*stāfdāt*	*yəstāfəd*	*yəstāfdu*
stəʕmel “empleó”	*stəʕmlāt*	*yəstəʕməl*	*yestəʕmlu*
ḥmār “enrojeció”	*ḥmārət*	*yəḥmāṛ*	*yəḥmāru*
smān “engordó”	*smānət*	*yəsmān*	*yəsmānu*

Aunque mis informantes conocen el verbo *staḥya*, dicen que no es corriente oírlo sino *ḥšəm*.

La primera persona singular, de género común, del perfectivo de la forma novena es *ḥmārīt* “yo he enrojecido” y la segunda *ḥmārīti* “tú has enrojecido”(53).

3. Morfología nominal
3.1. Pronombres personales
3.1.1. Independientes

	Singular	Plural
1 c.	*āna*, *ānāya*(54)	*ḥna*, *ḥnāya* (c.)
2 m.	*nta*, *ntāya*	*ntūma*, *ntūmāya* (c.)
2 f.	*nti*, *ntiyya*	
3 m.	*huwwa*, *huwwāya*	*hūma*, *hūmāya* (c.)
3 f.	*hiyya*	

S dice que no emplea estas formas: *ānāya*, *huwwāya*, *ntūmāya*, *hūmāya*(55).

(53) Sobre los sufijos del perfectivo de la forma novena, cf. Brunot 1955: 61.
(54) Sobre la forma enfática, cf. Marçais 1977: 188 y Aguadé 2003a: 305.
(55) En el dialecto árabe de los Zʕīr sólo aparecen *ānāya* o *nāya* y *ntāya* o *tāya* (Aguadé 1998: 148).

3.1.2. Sufijados

- *ʕənd* + pron. pers. suf. “junto a, en casa de, en, tener”

	Singular	Plural
1 c.	*ʕənd-i*	*ʕənd-na*
2 c.	*ʕənd-ək*	*ʕənd-kum*
3 m.	*ʕənd-u*	*ʕənd-hum*
3 f.	*ʕənd-ha*(56)	*ʕənd-hum*

- *bāba*, *ḅḅa*(57) “padre”

	Singular	Plural
1 c.	*bāba*, *ḅḅa*	*bābā-na*, *ḅḅā-na*
2 c.	*bābā-k*, *ḅḅā-k*	*bābā-kum*, *ḅḅā-kum*
3 m.	*bābā-h*, *ḅḅā-h*	*bābā-hum*, *ḅḅā-hum*
3 f.	*bābā-ha*, *ḅḅā-ha*	*bābā-hum*, *ḅḅā-hum*

- *xu*, *xa* “hermano”

	Singular	Plural
1 c.	*xū-ya*, *xā-y*(58)	*xū-na*, *xā-na*
2 c.	*xū-k*, *xā-k*	*xū-kum*, *xā-kum*
3 m.	*xū-h*, *xā-h*	*xū-hum*, *xā-hum*
3 f.	*xū-ha*, *xā-ha*	*xū-hum*, *xā-hum*

S no emplea la forma *xa*.

(56) Tanto *-ha* como *–hum*, en algunos dialectos prehilalíes, sobre todo en la región de Yebala, enmudecen la *h* después de consonante (Heath 2002: 180-181 y Moscoso 2003b:47).
(57) La segunda forma es más empleada (Heath 2002: 574).
(58) Cf. Heath 2002: 576.

- *mʕa* “con” (compañía)

	Singular	Plural
1 c.	*mʕā-ya*(59)	*mʕā-na*
2 c.	*mʕā-k*	*mʕā-kum*
3 m.	*mʕā-h*	*mʕā-hum*
3 f.	*mʕā-ha*	*mʕā-hum*

N. *qāl l-* “él dijo a”

	Singular	Plural
1 c.	*qāl l-i / li-yya*(60)	*qāl l-na / lī-na*
2 c.	*qāl l-ək / lī-k*	*qāl l-kum / lī-kum*
3 m.	*qāl l-u / lī-h*	*qāl l-hum / lī-hum*
3 f.	*qāl l-ha / lī-ha*	*qāl l-hum / lī-hum*

- R y S dicen que emplean más la forma *li-yya*.

3.1.2.1. Nunación(61)

ʕəyni-yya “mis ojos”	*yiddi-yya* “mis manos”	*rəžli-yya* “mis pies”
ʕəynī-k “tus ojos”	*yiddī-k* “tus manos”	*rəžlī-k* “tus pies”
wudni-yya “mis orejas”	*wudnī-k* “tus orejas”	*mwālī-h* “sus propietarios”

(59) *-y* en algunos dialectos de la región de Yebala. Heath (2002: 550) señala este dato y confirma su existencia, no normalizada, en el áUR.

(60) La primera forma es casi única en el norte (Vicente 2000: 147 y Moscoso 2003b: 178). La segunda foma suele ser más común en la zona centro y sur del país (Aguadé / Elyaâcoubi 1995: 132 y Caubet 1993: 206).

(61) Del seudodual *-īn* (< *-āyn*). El dual ha desparecido casi por completo en los dialectos, conservándose sólo en determinados grupos de palabras o, como es el caso en las partes dobles del cuerpo, confundiéndose con la desinencia de plural *-īn*. Sobre esto, cf. Harrell 1962:100-101 y Marçais 1977: 115-117.

3.2. Partículas presentativas[62]

3.2.1. *ha*

	Singular	Plural
1 c.	*ha āna*, *hā-na*	*ha ḥna*
2 m.	*ha nta*	*ha ntūma*
2 f.	*ha nti*	*ha ntūma*
3 m.	*ha huwwa*	*ha hūma*
3 f.	*ha hiyya*	*ha hūma*

3.2.2. *ṛa*

	Singular	Plural
1 c.	*ṛa āna*, *ṛāh āna*	*ṛa ḥna*, *ṛā-na ḥna*
2 m.	*ṛa nta*, *ṛā-k nta*	*ṛa ntūma*, *ṛā-kum ntūma*
2 f.	*ṛa nti*, *ṛā-ki*[63] *nti*	*ṛa ntūma*, *ṛā-kum ntūma*
3 m.	*ṛa huwwa*, *ṛā-h huwwa*	*ṛa hūma*, *ṛā-hum hūma*
3 f.	*ṛa hiyya*, *ṛā-ha hiyya*	*ṛa hūma*, *ṛā-hum hūma*

S emplea *ṛa āna* y no *ṛāh āna*.

3.3. Negación continua[64]

- *māši* + pron. pers. indep.: *māši āna* "no soy yo", *māši nta* "no eres tú", etc.
- La construcción *ma* + pron. pers. indep. + *ši* no se oye mucho según H y R. Sin embargo S sí la emplea.

(62) La diferencia entre *ha* y *ṛa* está en que la primera hace una presentación más concreta y la segunda más abstracta (Marçais 1977: 194). Véase también lo dicho en Heath 2002: 250-252.

(63) La forma normal es *-k* (c.) Es un rasgo que encontramos en los dialectos beduinos. Acerca de esto, cf. Caubet 1998: 169 y Moscoso 2002b: 51.

(64) Cuyos valores son la identificación y la diferenciación (Adila 1996: 108).

3.4. Reflexivo[65]

- *āna b ṛāṣi*, *āna nīt* "yo mismo", *nəfs əl-ḥūma* "el mismo barrio".

3.5. Pronombre demostrativo[66]

3.5.1. Sustantivo

	Cercanía		Lejanía	
	Singular	Plural[67]	Singular	Plural[68]
m.	*hāda*	*hādu*	*hādāk*	*hādūk*
f.	*hādi*	*hādu*	*hādīk*	*hādūk*

3.5.2. Adjetivo

	Cercanía		Lejanía[69]	
	Singular	Plural	Singular	Plural
m.	*hād əl-*	*hād əl-*	*dāk əl-*, *hādāk əl-*	*dūk əl-*, *hādūk əl-*
f.	*hād əl-*	*hād əl-*	*dīk əl-*, *hādīk əl-*	*dūk əl-*, *hādūk əl-*

3.5. Adverbios demostrativos

hna, *hnāya*[70] "aquí"	*təmma*, *lhīh*[71] "allí"
dāba[72] "ahora"	*hākda*, *hākka* "así, de esta forma"

(65) El reflexivo con *ṛāṣ* y *nəfs* es típico de los dialectos beduinos de Marruecos (Aguadé / Elyaâcoubi 1995: 128, Moscoso 2002a: 74, Moscoso 2002b: 52). Acerca de otras formas empleadas en los dialectos sedentarios y de montaña, cf. Moscoso 2003b: 173 y Vicente 2000: 143.

(66) Acerca del demostrativo, cf. Harrell 1962: 143-144 y 147-148.

(67) Véanse las formas plurales *hādām* y *hādūm* en Moscoso 2003b: 165.

(68) Véanse las formas plurales *hādāma* y *hādūma* en Moscoso 2003b: 165.

(69) En el norte y en algunos dialectos prehilalíes de Marruecos, suele tener una forma común *dāk əl-* o *dīk əl-* (Moscoso 2003b: 164 y la bibliografía propuesta).

(70) Véanse estas formas y otras variantes en Heath 2002: 454.

(71) La primera forma indica un lugar que puede verse y la segunda no. Sobre éstas, cf. Heath 2002: 453-454.

(72) Véanse las formas beduinas *ḍṛuk* y sus variantes en Heath 2002: 452.

3.6. Interrogativos

škūn? "¿quién?	*mən ʕənd mən*? "¿de quién?"
īna? *šnu*? "¿qué?, ¿cuál?"	*mnīn*? "¿de dónde?"
šnu kā-ddīr?(73) "¿qué estás haciendo?, ¿qué haces?"	*fīn*? "¿dónde?"
šnu hād əš-ši? "¿qué es esto?"	*l mən*? "¿para quién?"
woqtāš?(74) "¿cuándo?"	*ʕlāš*? "¿por qué?"
šḥāl? "¿cuánto?"	*kīfāš*? "¿cómo?"
bāš? "¿con qué?"	*šḥāl d əl-woqt*? "¿cuánto tiempo?

3.7. Adverbios

l-yūma, *l-yūm*(75) "hoy"	*əl-ʕām əlli fāt* / *dāz*, *əl-ʕām əl-fāyt* "el año pasado"
ġədda "mañana"	*nīšān*, *ṭōḷ* "recto, todo recto"
bəʕd ġədda "pasado mañana"	*ʕla l-īṣāṛ* "a la izquierda"
mən hna təlt iyyām "en tres días"	*ʕla l-īmīn* "a la derecha"
mən dāba təlt iyyām "en tres días"	*ʕāwd tāni* "todavía, otra vez"
l-bārəḥ "ayer"	*dāba* "al instante, ahora mismo, ya"
l-bārəḥ f əl-ʕšiyya "ayer por la tarde"	*āh*, *iyyāh* "sí"
wəl l-bārəḥ "anteayer"	*la* "no"
əl-ʕām əž-žāy, *əl-ʕām əl-māži* "el año que viene"	

S sólo emplea *nīšān* "todo recto".

(73) Sobre las diferentes formas de expresar el interrogativo "¿qué?" en otros dialectos árabes de Marruecos, cf. Heath 2002: 477-481.

(74) Véanse otras variantes empleadas en el resto del país en Heath 2002: 481-482.

(75) Véase igualmente Heath 2002: 451-452.

3.8. Nombres

3.8.1. Colores y defectos[76]

M. sing.	F. sing.	Pl. c.
ḥmər “rojo”	*ḥəmṛa*	*ḥūmər*, *ḥəmrīn*[77]
kḥəl “negro”	*kəḥla*	*kūḥəl*, *kəḥlīn*
byəḍ[78] “blanco”	*bəyḍa*	*būyəḍ*, *bəydīn*
ṣləʕ “calvo” (un parte)	*ṣəlʕa*	*ṣūləʕ*, *ṣəlʕīn*
qrəʕ “calvo” (entero)	*qərʕa*	*qūrəʕ*, *qəṛʕīn*

3.8.2. Diminutivos[79]

umm “madre”	*ṃṃ^{w}īma*	*mənžəl* “hoz”	*mnīžəl*
ma “agua”	*mwīha*	*məhrāz* “almirez”	*mhīrīz*
bənt “chica, hija”	*bnīta*, *bniyya*	*ṣəndūq* “caja”	*ṣnīdəq*, *ṣnīdīq*
kəlb “perro”	*kliyyəb*	*bābōṛ* “barco”	*bwībəṛ*
fumm “boca”	*fwiyyəm*	*sārūt* “llave”	*swīrət*, *swīrīt*

3.8.3. Plural

kbīr “grande”	*kbāṛ*[80], *kbārīn*, *kbīrīn*	*ždīd* “nuevo”	*ždād*, *ždādīn*, *ždīdīn*
qdīm “viejo”	*qdām*, *qdāmīn*, *qdīmīn*	*ġḷīḍ* “grueso”	*ġlāḍ*, *ġlāḍīn*, *ġlīdīn*
xfīf “ligero”	*xfāf*, *xfāfīn*, *xfīfīn*	*smīn* “gordo”	*smān*, *smānīn*, *smīnīn*
rqīq “delgado”	*rqāq*, *rqāqīn*,	*ṭwīl* “largo”	*ṭwāl*, *ṭwālīn*,

(76) Sobre estas formas, cf. Heath 2002: 309-310.

(77) Véanse estos dos esquemas de plural en Heath 2002: 560-561. El primero de ellos es el más empleado según este autor.

(78) Cf. Heath 2002: 540, donde se recoge el femenino *bīḍa*.

(79) Acerca del diminutivo, cf. Heath 2002: 312-331.

(80) Esta forma es la más empleada. Mis informantes dicen que las siguientes formas también son empleadas pero menos. Así lo corrobora Heath (2002: 559-560).

	rqīqīn		*ṭwīlīn*

3.8.4. Dual y seudodual

žūž rəžlīn, *d ər-rəžlīn*[81] "dos pies"	*žūž nəžžāra* "dos carpinteros"
āṛbəʃ d r-rəžlīn "cuatro pies"	*žūž ʃyālāt*[82], *žūž mrāwāt* "dos mujeres"
žūž mēṭṛo "dos metros"	*žūž drāri* "dos niños"
žūž kīlo "dos kilos"	*žūž xwātāt* "dos hermanas"
žūž īṭṛo "dos litros"	*žūž ḍyūṛ* "dos casas"

3.8.5. Numerales

1 *wāḥəd*	10 *ʃəšṛa*	19 *tsəʃṭāš*	100 *mya*
2 *žūž*	11 *ḥdāš*	20 *ʃəšrīn*	200 *myātāyn*
3 *tlāta*	12 *ṭnāš*	30 *tlātīn*	300 *təlt mya*
4 *āṛbʃa*	13 *ṭəlṭāš*	40 *āṛbʃīn*	400 *āṛbəʃ mya*
5 *xəmsa*	14 *āṛbəʃṭāš*	50 *xəmsīn*	500 *xəms mya*
6 *sətta*	15 *xməsṭāš*	60 *səttīn*	1000 *āləf*
7 *səbʃa*	16. *səṭṭāš*	70 *səbʃīn*	3000 *təlt ālāf*
8 *tmānya*	17 *sbəʃṭāš*	80 *tmānīn*	10000 *ʃəšṛ ālāf*
9 *təsʃūd*	18 *tmənṭāš*	90 *təsʃīn*	3 millones *tlāta d el-məlyūn*

S suele decir: *ṛəbʃa* "cuatro", *tmənya* "ocho", *ṛbəʃṭāš* "catorce", *ṛəbʃīn* "cuarenta", *mītīn* "doscientos", *ṛbəʃ mya* "cuatrocientos".

təlt iyyām "tres días"	*žūž ktūba* "dos libros"	*ṭnāš l bəgṛa* "doce vacas"
āṛbəʃ iyyām "cuatro días"	*xəms šhōṛ* "cinco meses"	*ṭəlṭāš l kīlo* "trece kilos"

(81) Cf. Heath 2002: 586-587.
(82) Cf. Heath 2002: 558.

xəms iyyām “cinco días”	*xəmsa d es-sīmānāt* “cinco semanas”	*āṛbəʕṭāš l məʕza* “catorce cabras”

M. sing.	F. sing.	Pl. c.
əl-luwwəl “el primero”	*əl-luwwla*	*əl-luwwlīn*
əs-sādəs(83), *əs-sātt* “el sexto”	*əs-sādsa*, *əs-sātta*(84)	*əs-sādsīn*
əl-ləxxəṛ “el último”	*əl-ləxxṛa*	*əl-ləxxrīn*

S dice: *ṛbəʕ iyyām* “cuatro días”, *ṛbəʕṭāš l məʕza* “catorce cabras”, *sātt* “sexto”.

3.8.6. El artículo(85)

- *ātāy*(86) *lli šṛobt kān ḥlu bəzzāf* “el té que bebí estaba muy dulce”
- *wāḥəd lə-mṛa* “una mujer”

3.8.7. Pronombre relativo(87)

- *əḍ-ḍāṛ lli bnīt* “la casa que he construido”
- *el-xobz lli klīt* “el pan que comí”

(83) Cf. Heath 2002: 569.
(84) H dice que no utiliza la forma asimilada ni para el m. sing. ni para el pl. c.
(85) Acerca del artículo definido e indefinido en áM., cf. Harrell 1962: 146-147 y Marçais 1977: 161-165.
(86) Las voces de origen bereber no llevan artículo (Aguadé / Elyaâcoubi 1995: 120-121 y Vicente 2000: 133). Aunque podemos oír *l-āṭāy* en algunos dialectos de Marruecos (Abu-Shams 2002: 51).
(87) La forma *lli* es común en áM., aunque en el norte se oye también *d* o *di* (Moscoso 2003b: 167-169 y la bibliografía propuesta).

3.8.8 La posesión[88]

- H y S siempre emplean *dyāl*[89] de forma invariable. No obstante, en sus familias se oyen las formas *dyāl* (m. sing.) *dyālt* (f. sing.) y *dyāwl* (pl. c.)[90] Ejemplos: *əṭ-ṭābla dyālti*, *əṭ-ṭābla dyāli* "mi mesa", *əḍ-ḍyūr dyāwlhum*, *əḍ-ḍyūṛ dyālhum* "sus casas (de ellos)". R utiliza tanto la forma invariable como la variable

- H dice que se puede oír la partícula *ntāʕ* (invariable), aunque ella no la utiliza en su discurso. Esta forma, empleada como m. sing., tiene sus correspondientes f. sing., *ntāʕt*, y pl. c., *ntāwʕ*[91]. Ejemplos: *əṭ-ṭābla ntāʕi*, *əṭ-ṭābla ntāʕti* "mi mesa", *əḍ-ḍyūṛ ntāwʕu* "sus casas (de él)". Rachid no emplea nunca esta forma.

S emplea *dyāl*, ésta mucho más, y *mtāʕ*[92]. La forma invariable es la más utilizada.

- *ḅḅāt əl-qāyd*, *ḅḅāh dyāl əl-qāyd* "el padre del caid"
- *ṃṃ^{w}ət eṭ-ṭbīb*, *ṃṃu dyāl əṭ-ṭbīb* "la madre del médico"
- *xu / xa šīx*, *xūh / xāh dyāl əš-šīx* "el hermano del anciano"

S utiliza más la forma sintética de los ejemplos anteriores.

4. Léxico
4.1. Partes del cuerpo

Sing.	Pl.	Sing.	Pl.
ṛāṣ "cabeza"	*ṛyūṣ*	*žəbha* "frente"	*žəbhāt*, *žbāhi*
nīf[93] "nariz"	*nyūf*	*mənxāṛ*[94]	*mnāxəṛ*

(88) Acerca de esto, cf. Harrell 1962: 203.
(89) Cf. Heath 2002: 585.
(90) Véanse estas formas en Aguadé / Elyaâcoubi 1995: 128-131, Heath 2002: 585 y Moscoso 2002a: 78.
(91) Véanse estas formas en Aguadé 1998: 149, Heath 2002: 585 y Moscoso 2002b: 50.
(92) Véase esta forma en Moscoso 2002b: 50.
(93) Cf. Heath 2002: 524.

		“nariz”	
būqāla “chichón”	*bbāqəl*, *būqālāt*	*fumm* “boca”	*ffām*[95]
šārəb[96] “labio”	*šwārəb*	*lsān* “lengua”	*lsūna*
sənna “diente”	*snān*	*ḍərṣa* “muela”	*ḍṛāṣ*
ləḥya “barbilla”	*lḥi*, *lḥiyyāt*	*ḥənk* “mejilla”	*ḥnāk*
ʕəyn “ojo”	*ʕəynīn* - *ʕəynīk* “tus ojos”	*mūmmo* “pupila”	*mūmmōyāt*, *mūmmūwāt*
ḥāžəb “ceja”	*ḥəžbān*	*ḍfəṛ*[97] “uña”	*ḍfāṛ*
fūq el-ʕəynīn “párpado”	(no saben)	*ūžəh* “rostro”	*ūžāh*, *ūžūh*[98]
ūdən “oreja”	*wədnīn*, *wədnīk* “tus orejas”	*muštāž* “bigote”	*muštāžāt*
ləḥya “barba”	*lḥi*[99], *lḥiyyāt*	*ʕənq* “cuello”	*ʕnāq*
qərfāda “nuca”	*qrāfəd*	*drāʕ* “brazo”	*drəʕān*
bāṭ, *ṭābəg* “axila”	*bəyṭān*, *ṭwābəg*	*mərfəq*[100] “codo”	*mṛāfəq*
yidd[101] “mano”	*yiddīn*, *yiddīk* “tus manos”	*əl-qəddām d əl-yidd* “la palma de la mano	(no saben)
tənbīla “ampolla”	*tənbīlāt*	*tūlāl* “verrugas” (col.)	N. u. : *tūlāla*
ṣbəʕ “dedo”	*ṣəbʕān*,	*ṣḍər* “pecho”	*ṣḍūra*

(94) Más empleada que *nīf* (Heath 2002: 581).
(95) Heath (2002: 543) recoge también los plurales *fṃam* o *fmam*.
(96) Cf. Heath 2002: 522.
(97) Heath (2002: 554) da la forma *ṭfəṛ* como única.
(98) Cf. Heath 2002: 553.
(99) Cf. Heath 2002: 557.
(100) Cf. Heath 2002: 521.
(101) Heath (2002: 551) señala que esta voz es de género masculino.
(102) Heath (2002: 554) ofrece el plural *ṣbaʕ*.

	līṣābāʃ[102]		
kərš “vientre”	*krūša*	*sərra*[103] “ombligo”	*sərrāt*
rəkba “rodilla”	*rkābi*	*fxəḍ* “muslo”	*fxūḍa*
ržəl “pierna, pie”	*rəžlīn*	*gdəm* “talón”	*gdūma*, *gdām*
kəʃba “tobillo”	*kʃābi*	*šfəṛ* « pestaña »	*šfāṛ*

4.2. Animales

bgəṛ “vacas” (col.)	N. u.: *bəgṛa*	*ʃžəl* “terneros” (col.)	N. u. : *ʃəžla*. Pl. : n. u. : *ʃəžlāt*. Pl. : *ʃžūla*
tōṛ “buey, toro”	Pl. : *tīrān*	*ḍṛaʃ* “ubre de la vaca”	Pl.: *ḍṛūʃa*
dyāla[104] “rabo”	Pl. : *dyālāt*	*mʃəz* “cabras” (col.)	N. u.: *məʃza*. Pl.: *mʃīz*[105]
ʃətrūs[106] “macho cabrío”	Pl. : *ʃtārəs*	*žḍi* “cabrito”	Pl.: *žədyān*
ḥəwli “cordero”	Pl. : *ḥwāla*	*xrūf* “cordero joven de un año”. F.: *xrūfa*	Pl. m. : *xərfān*. Pl. f. : *xrūfāt*
nʃəž “ovejas” (col.)	N. u. : *nəʃža*	*dhəš* “borriquito”	*dhūša*
ksība “ganado”		*ġnəm* “ganado (ovino o caprino)”	
ḥmāṛ “burro”. F. : *ḥmāṛa*	Pl. : *ḥmīr*	*ʃāwda* “yegua”	Pl.: *ʃāwdāt*
ʃāwd “caballo”	Pl. : *xīl*[107]	*bhīma*, *ksība*	Pl.: *bhāym*

(103) Heath (2002: 523) recoge como forma única *būṭ*.
(104) Heath (2002: 524) recoge sólo las formas *qẓẓib-a*, *ẓnṭiṭ* y *šwwal*.
(105) Cf. Heath 2002: 557, donde también se menciona el plural *mʃaz*.
(106) Cf. Heath 2002: 526.
(107) Heath (2002: 526) recoge la forma *xəyl* en sing.

		"animales para el trabajo"	
bġəl "mulos" (col.)	N. u. : *bəġla*	*žru* "cachorro". F.: *žərwa*	(no saben el pl.)
kəlb "perro". F.: *kəlba*	Pl.: *klāb*	*təʕləb* "zorro"	Pl.: *tʕāləb*
dīb "lobo, chacal"	Pl.: *dyāb*	*qərd* "mono". F.: *qərda*	Pl.: *qrūda*
qəṭṭ, *məšš* "gato". F.: *qəṭṭa*, *məšša*	Pl.: *qṭōṭ*, *mšāš*	*ṭobba* "rata"	Pl.: *ṭobbāt*
fāṛ "ratón"	Pl.: *fīrān*	*ṛnəb* "liebre" (col. y sing.)	(no saben el pl.)
qniyya "conejos"	Pl.: *qniyyāt*	*fəṛṛūž* "pollo"	Pl.: *fṛāṛəž*
džāž "gallinas" (col.)	N. u.: *džāža*	*bībi* "pavo" (col. y n. u.)	
ʃəttūga "gallina de un año"	Pl.: *ʃəttūgāt*	*ḥmām* "palomas" (col.)	N. u.: *ḥmāma*
fəllūs "pollito"	Pl.: *flāləs*	*ġṛāb* "cuervo"	(no saben el pl.)
bəṭṭ "patos" (col.)	N. u.: *bəṭṭa*. Pl.: *bṭāṭ*	*žrād* "saltamontes"	N. u.: *žrāda*
bəllārəž "cigüeña" (col. y n. u. sin art.)		*ḥənš* "serpiente"	Pl.: *ḥnūš*
fārāša "mariposa"	Pl.: *fārāšāt*	*ḅōḅṛēṣ* "salamanquesa" (col.)	N. u.: *ḅōḅṛēṣa*
sərrāq ež-zīt "cucaracha" (col. y n. u.)		*ūzġa* (n. u.) "salamanquesa". Col.: *ūzaġ*	Pl. : *ūzāġi*
ləfʕa "víbora"	Pl.: *lfāʕ*	*ġlāl* "caracoles" (col.)	N. u. : *ġlāla*
tāta "camaleón" (col. y n. u.)		*žṛān* "ranas" (col.)	N. u. : *žṛāna*
lbiyya "leona"	Pl.: *lbiyyāt*	*qənfūd* "erizo"	Pl. : *qnāfəd*

bəbbūš “caracoles” (col.)	N. u. : *bəbbūša*	*ṛẓōẓi* “avispas” (col.)	N. u. : *ṛẓōẓiyya*
ḥəllūf “cerdo”	Pl. : *ḥlāləf*	*ʕəgṛəb* “escorpión, alacrán”	Pl. : *ʕgāṛəb*
ūṭwāṭ “murciélago” (col. y n. u.)		*səḥt əl-līl* “murciélago”	
fekṛūn “tortuga”		Pl.: *fkāren*	

4.3. Plantas

xīzzu “zanahorias” (col. sin art.)	N. u.: *xīzzūya*	*māṭīša* “tomates” (col. y n. u.)	
dənžāl(108) “berenjenas” (col.)	N. u.: *dənžāla*	*xəršūf* “alcachofas” (col.)	N. u.: *xəršūfa*
gəṛʕa “calabazas” (col. y n. u.)		*bəttīx* “melones” (col.)	N. u.: *bəttīxa*
dəllāḥ “sandías” (col.)	N. u.: *dəllāḥa*	*līmūn*(109) “naranjas” (col.)	N. u.: *līmūna*
ḥāməḍ “limones” (col.)	N. u.: *ḥāmḍa*	*līngās*(110) “peras” (col.)	N. u.: *līngāsa*
būʕwīd(111) “peras” (col.)	N. u.: *būʕwīda*	*ēpīnāṛ* “espinacas” (col. y n. u.)	
kṛāfəṣ “apio”		*nəʕnāʕ* “yerbabuena ” (col.)	N. u.: *nəʕnāʕa*
gərgāʕ(112) “nueces”	N. u.: *gərgāʕa*	*lūz* “almendras”	N. u.: *lūza*

(108) Cf. Heath 2002: 582.
(109) Cf. Heath 2002: 526.
(110) Junto a ésta, Heath (2002: 527) recoge también la forma *ngaṣ*.
(111) Cf. Heath 2002: 527.
(112) Heath (2002: 528) recoge también *guz* o *gawz*.

(col.)		(col.)	
qəẓbōṛ[113] "cilantro"		*mkowwəṛ* "coles" (col.)	N. u.: *mkowwṛa*
žəlbān "guisantes" (col.)	N. u.: *žəlbāna*	*zṛəʕ* "trigo"	*qməḥ* "trigo"

4.4. Parentesco

Sing.	Pl. y otros datos	Sing.	Pl. y otros datos
smiyya "nombre"	*smiyyāt*	*nās* "gente"	*nās lābsīn* "gente vestida"
ḅḅa sīdi "abuelo (de madre)"	(no saben)	*žədd* "abuelo (de padre)"	*ždūd*[114]
ṃṃ^{w}i lālla "abuela (de madre"	(no saben)	*ṃṃ^{w}i ʕzīza* "abuela (de padre)"	(no saben)
bāba, *ḅḅa* "padre, mi padre"	*ḅḅāwāt*	*māma*, *ṃṃ^{w}i*[115] "madre, mi madre"	*ṃṃāwāt*
əl-wālīd "el padre" (ár.)	*əl-wālīdīn*, *əl-wāldīn* "el padre y la madre"	*əl-wālīda* "la madre" (ár.)	*əl-wālīdīn*, *əl-wālīd* "el padre y la madre"
oxt[116] "hermana". *xti* "mi	*xwātāt*	*xu*, *xa* "hermano"	*xūt*

(113) Cf. Heath 2002: 538.
(114) Heath (2002: 579) también da el plural *ždad*.
(115) Cf. Heath 2002: 576.
(116) Heath (2002: 541) recoge sólo *x^{w}t*.

hermana”			
ḥbīb[117], *xāl* “tío materno”. F.: *xāla*	Pl. m.: *xwāl*. Pl. f.: *xālāt*	*ʕəmm* “tío paterno”. F.: *ʕəmma*	Pl. m.: *ʕmām*. Pl.: f.: *ʕəmmāt*
nsīb “cuñado (hermano de la esposa)”	*lūs* “cuñado (hermano del esposo)”	*nsība* “cuñada (hermana de la esposa)”	*lūsa* “cuñada (hermana del esposo)”
nsību “marido de la hermana del esposo”	*rbīb* “hermano (de otra mujer del marido)”	*ʕṛūṣa* “nuera”	Pl.: *ʕṛāyṣāt*
nsīb “yerno”	Pl.: *nsāb*	*mṛāti*[118] “mi mujer”	

4.5. Profesiones

Sing.	Pl.	Sing.	Pl.
ḥəžžām “barbero”	*ḥəžžāma*	*kwāfēr* “peluquero” (de mujer). F.: *kwāfēra*	(no saben)
ḥəmmāl “porteador”	*ḥəmmāla*	*šuwwāf* “vidente”. F.: *šuwwāfa*	Pl. m.: *šuwwāfa*. Pl. f.: *šuwwāfāt*
ʕəwwād “curandero”	*ʕəwwāda*	*xərrāz* “zapatero”	*xərrāza*

(117) R no emplea *ḥbīb*.
(118) Cf. Heath 2002: 579.

4.6. Adjetivos

M. Sing.	F. sing.	Pl. c.
qṛəʃ “calvo” (entero)	*qəṛʃa*	*qūṛəʃ*
ṣləʃ “calvo” (parte)	*ṣəlʃa*	*ṣūləʃ*
ʃəndu l-ḥdīpa(119) “jorobado”	*ʃəndha el-ḥdīpa*	*ʃəndhum əl-ḥdīpāt*
ʃṛəž “cojo”	*ʃəṛža*	*ʃūṛəž*
ṣmək “sordo”	*ṣəmka*	*ṣūmək*
ẓēẓōn “mudo”	*ẓēẓōna*	*ẓyāẓon*
ʃma(120) “ciego”	*ʃəmya*	*ʃūmi*
təmtām “tartamudo”	*təmtāma*	*təmtāmi*
ʃəṣṛi “zurdo”	*ʃəṣṛiyya*	*ʃəṣṛiyyīn*
məzyān “bueno, bien”	*məzyāna*	*məzyānīn*
ṣġīr “pequeño”	*ṣġīra*	*ṣġāṛ*
zəqṛām “avaro”	*zəqṛām*	*zəqrāmī*
əl-yidd əl-īṣṛiyya “la mano izquierda”		
əl-yidd l-īmīniyya “la mano derecha”		

4.7. Utensilios

Sing.	Pl.	Sing.	Pl.
šəṭṭāba “escoba”	*štāṭəb*	*kursi* “silla”	*krāsa*
ṭābḷa “mesa”	*ṭwābəḷ*	*mūs* “cuchillo”	*mwās*
žənwiyya “cuchillo grande para degollar”	*žnāwa*	*foṛšēṭa* “tenedor”	*fṛāšəṭ*
mʃəlqa “cuchara”	*mʃāləq*	*mġəṛfa* “cucharón, cazo	*mġāṛəf*
ṭəbṣīl “plato”	*ṭbāṣəl*		

(119) Heath (2002: 517) recoge la voz *ḥdibb-i*.
(120) Cf. Heath 2002: 561.

4.8. Naturaleza

ma “agua”	*šəmš* “sol”	*qəws qūzāh* “arco iris”	*el-bərd* “el frío”
ma bārəd “agua fría”	*qəmṛ* “luna”	*šta* “lluvia”	

4.9. Diversos

fṭōṛ “desayuno”	*ʕšiyya* “tarde”	*qəddām* “delante, delante de”
melḥa “sal”	*mūṛa* “detrás, detrás de”	*ši wāḥəd*, *ši ḥədd* “alguien”
ftāyət d el-xobz “migajas”	*mūṛāya*(121) “detrás de mí”	*ḥətta wāḥəd*, *ḥətta ḥədd* “nadie”
b ez-zəṛba, *dəġya* “deprisa”	*kull ši* “todo”	*zūhāga*(122) “pendiente, colgante”. Pl.: *zwāhəg*
ḥālāqa “pendiente, colgante ”. Pl.: *ḥālāqāt*		

4.10. Verbos

dār (*ydīr*)(123) “hacer, poner, meter”	*xdəm* “trabajar”
hbəṭ men ež-žbəl “bajar de la montaña”	*hbəṭ*, *nzəl mən əṭ-ṭūmūbīl* “bajar del coche
bġa (*yəbġi*) “querer”	*lqa* (*yəlqa*)(124) “encontrar”
tsənna, *ʕāyən* “esperar”	*dda* (*yəddi*) “llevarse”
hāk!(125) “¡toma!”	*āṛa li*!(126) “¡dame!, ¡pásame!”

(121) También puede oírse *mūrāy* (Heath 2002: 550). Cf. § 3.1.2. (nota a *mʕāya*).
(122) R no emplea esta voz.
(123) Común en la zona centro y sur del país, mientras que en el norte se suele emplear *ʕmel* (Heath (2002: 507).
(124) Puede oírse incluso *žbəṛ* (Heath 2002: 508).
(125) Cf. Heath 2002: 245.

šāf (*yšūf*)[127] "mirar, ver"	*ḥənzəz*, *bəlləq* "fijar la mirada"
ḥḍəṛ "hablar"	*nʕəs* "dormir"
gləs "sentarse"	*nāḍ* (*ynōḍ*)[128] "levantarse"
fāq (*yfīq*) "despertarse"	*fṭəṛ* "desayunar"
ṣīfəṭ "enviar"	*lāḥ* (*ylūḥ*), *ṛma* (*yəṛmi*)[129] "tirar, arrojar"
šəddʼ[130], *qbəḍ* "coger, atrapar"	*kḥəb*[131] "toser"
šhəq "tener hipo"	*nfər* "sonarse"
bzəq "escupir"	*ṛədd*, *tqiyya* "vomitar"
tgərrəʕ "eructar"	*tfəwwəh* "bostezar"
šxəṛ "roncar"	*ṛžəʕ* "volver"
ʕāwəd "contar (una historia)"	*sədd* "cerrar"
ḥəllʼ[132] "abrir"	*suwwəlʼ*[133] "preguntar"
ṭləb, *ṣəqṣa* "preguntar, pedir"	*xəbba yxəbbi* "ocultar (algo)"
ḥəṭṭ[134], *nəzzəl* "poner sobre una superficie"	*qəlləb*[135], *fəttəš* "buscar"
ḍəṛṛniʼ[136] *ṛāṣi* "me duele la cabeza"	*tā-yəḥṛəqni ṛāṣi* "me duele la cabeza"
ṭāḥət əš-šta "ha llovido"	*ṣəbbātʼ*[137] *əš-šta* "ha llovido"
dzādʼ[138], *tūləḍʼ*[139] "nacer"	*srəq*, *šfəṛ* "robar"
ẓḍəm[140], *ʕfəs*, *ʕfəṭ*[141] "pisar"	*qās* (*yqīs*)[142], *ḥāda* (*yḥādi*) "tocar"

(126) Heath (2002: 551) recoge las formas *aṛ-u* o *haṛu*.
(127) Cf. Heath 2002: 513.
(128) Cf. Heath 2002: 543.
(129) Cf. Heath 2002: 514 para los dos verbos.
(130) Cf. Heath 2002: 509.
(131) También se emplea *sʕəl* (Heath 2002: 506).
(132) Incluso *fṭəḥ* (Heath 2002: 509).
(133) Cf. Heath 2002: 507.
(134) Cf. Heath 2002: 510.
(135) Cf. Heath 2002: 511.
(136) Cf. Heath 2002: 509.
(137) Cf. Heath 2002: 510.
(138) Cf. Heath 2002: 572.
(139) También se oye *xləq* (Heath 2002: 507).
(140) Cf. Heath 2002: 515.

kḥəz, *dfəʃ* “empujar”	*dāz* (*ydūz*), *fāt* (*yfūt*) “pasar”
ṣləḥ, *ṣāwb* “reparar”	*hṛəq*, *dəffəg* “derramar”
qḍəṛ[143], *qədd* “poder”	*žəṛṛ*, *žbəd* “sacar, tirar hacia sí”
nəqqəz “saltar”	*nhəq*[144] “relinchar, rebuznar”
ʃawwəg “cantar (el gallo)”	*ddābəz* “pelearse, disputarse”
tʃāyər, *tsābb* “insultarse”	

5. Signos y abreviaturas

→ : pasa a, en sincronía.
/ /: transcripción fonémica.
[ ]: transcripción fonética.
< : deriva de, en diacronía.
= igual a
> : pasa a, en diacronía.
áA.: árabe andalusí
áM.: árabe marroquí
ár.: árabe antiguo, moderno o estándar
art.: artículo
áUR.: árabe urbano de Rabat
c.: género común
cf.: *confer* (véase, compárese)
col.: colectivo
CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
ed.: editado
EI^2: *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle édition (vol. I y ss. Leiden-Paris, 1960 – ss.)
f.: femenino
fr.: francés
H: Hind
IHAC: Instituto Hispano-Árabe de Cultura
imp.: imperfectivo
indep.: independiente
m.: masculino
n. u.: nombre de unidad
perf.: perfectivo
pers.: persona
pl.: plural
pp.: páginas
prep.: preposición
pron.: pronombre
R: Rachid
S: Samir
sing.: singular

(141) Cf. Heath 2002: 516 para estos dos últimos verbos.
(142) Esta forma es la que más se utiliza. Cf. Heath 2002: 515.
(143) Heath 2002: 535.
(144) Heath (2002: 516) no recoge este verbo sino *ḥəṛnəṭ*

BIBLIOGRAFÍA

ABU-SHAMS, L. 2002. *Estudio lingüístico y textual del léxico relativo a la cocina y la alimentación en el dialecto árabe de Rabat* (*Marruecos*). En: *Área de Estudios Árabes e Islámicos* 7. Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

ADILA, A. 1996. "La négation en arabe marocain". En: *La négation en berbère et en arabe maghrébin*. Ed. por Chaker, S. y Caubet D. Paris, L'Harmattan, pp. 99-116.

AGUADÉ, J. / ELYAÂCOUBI, M. 1995. *El dialecto árabe de Skūra* (*Marruecos*). Madrid, CSIC.

AGUADÉ, Jorge. 1996. "Notas acerca de los preverbios del imperfectivo en árabe dialectal magrebí". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 1, pp.197-213.

AGUADÉ, J. 1998. "Un dialecte maʕqilien: le parler des ZʕĪr". En: *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*. (*Dialectologie et histoire*). Ed. por J. Aguadé, P. Cressier y A. Vicente, 141-150. Madrid - Zaragoza, Casa de Velázquez - Universidad de Zaragoza.

AGUADÉ, J. 2003a. "Notes on the Arabic Dialect of Casablanca (Morocco)". En: *Proceedings of the Fifth Conference of AIDA* (*Association Internationale de Dialectologie Arabe*). Ed. by I. Ferrando & JJ. Sánchez Sandoval, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 301-308.

AGUADÉ, J. 2003b. "Estudio descriptivo y comparativo de los fonemas del árabe dialectal marroquí". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7, pp. 59-109.

BRAGE, F. J. 1988. *Estudios sobre el Vocalismo en los Dialectos Árabes*. Madrid, IHAC.

BRUNOT, L. 1955. "Sur le thème verbal *fˆāl* en dialectal marocain". En: *Mélanges W. Marçais*. Paris, Maisonneuve, pp. 55-62.

CANTINEAU, J. 1960. *Cours de phonétique arabe.* (*Suivi de notions générales de phonétique et phonologie*). Paris, Librairie C. Klincksieck.

CAUBET, D. 1993. *L'Arabe marocain*. (I: *Phonologie et morphosyntaxe*). Paris-Louvain, Éditions Peeters.

CAUBET, D. 1998. "Étude sociolinguistique des traits préhilaliens dans un dialecte en voie d'urbanisation à Fès". En: *Peuplement et arabisation au*

Maghreb occidental. (*Dialectologie et histoire*). Ed. por J. Aguadé, P. Cressier et A. Vicente, 141-150. Madrid – Zaragoza, Casa de Velázquez - Universidad de Zaragoza.

CAUBET, D. 2000-2001. "Questionnaire de dialectologie du Maghreb (d'après les travaux de W. Marçais, M. Cohen, G. S. Colin, J. Cantineau, D. Cohen, Ph. Marçais, S. Lévy, etc.)". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 5, pp. 73-92.

COLIN, G. S. "VII. Aperçu linguistique". En: "Al-Maghrib", *EI*^{2} , vol. V, pp. 1193-1198.

CORRIENTE, F. 1997. *A Dictionary of Andalusi Arabic*. Leiden-New York-Köln, Brill.

ENNAJI, M. / MAKHOUKH, A. / ES-SAIYDY, H. / MOUBTASSIME, M. / SLAOUI, S. 2004. *A Grammar of Moroccan Arabic*. En: *Pars Lettres* 25. Fès, Faculty of Letters Dhar El Mehraz.

HARRELL, R. S. 1962. *A short reference grammar of Moroccan Arabic*. Washington D. C., Georgetown University Press.

HARRELL, R. S. / ABU-TALIB, M. / CARROLL, W. S. 1965. *A Basic Course in Moroccan Arabic*. Washington D. C., Georgetown University Press.

HEATH, J. 2002. *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*. London - New York, RoutledgeCurzon.

MARÇAIS, Ph. 1977. *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*. En: *Langues d'Amérique et d'Orient*. Paris, Maisonneuve.

MARÇAIS, W. 1912. "L'alternance vocalique *a-u* (*a-i*) au parfait du verbe régulier (1re forme) dans le parler arabe de Tanger". En: *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete* 27, pp. 22-27.

MESSAOUDI, L. 1998. "Traits linguistiques du parler ancien de Rabat". *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*. (*Dialectologie et histoire*), éd. J. Aguadé, P. Cressier et A. Vicente, 157-164. Madrid - Zaragoza, Casa de Velázquez - Universidad de Zaragoza.

MESSAOUDI, L. 2002. "Le parler ancien de Rabat face à l'urbanisation linguistique". *Aspects of the dialects of Arabic Today*. *Proceedings of the 4th Conference of the International Arabic Dialectology Association (AIDA)*. *Marrakesh*, *Apr*. *1-4.2000*. *In Honour of Professor David Cohen*, éd. Abderrahim Youssi, Fouzia Benjelloun, Mohamed Dahbi and Zakia Iraqui-Sinaceur. Rabat, Amapatril, pp. 223-233.

MESSAOUDI, L. 2003a. "Un exemple de dialecte citadin: le parler ancien de Rabat". En: *Etudes sociolinguistiques*. Kenitra, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Ibn Tofail, pp. 69-96.

MESSAOUDI, L. 2003b. "Le parler urbain de Rabat: aspects de la dynamique langagière". En: *Etudes sociolinguistiques*. Kenitra, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Ibn Tofail, pp. 97-119.

MOSCOSO, F. 2000-2001. "El dialecto árabe de Tánger (basado en los textos recogidos por W. Marçais)". En: *al-Andalus - Magreb* 8-9, pp. 177-206.

MOSCOSO, F. 2002a. *Estudio lingüístico de un dialecto árabe del Sūs. Basado en los textos recopilados por E. Destaing*. Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

MOSCOSO, F. 2002b. "El dialecto árabe de Essauira a partir de los textos publicados en 1893 por Albert Socin". En: *EDNA* 6, pp. 35-97.

MOSCOSO, F. 2003a. *Estudio lingüístico del dialecto árabe de Larache (Marruecos). Basado en los textos recogidos por Maximiliano Alarcón y Santón*. Cádiz, Universidad de Cádiz, Área de Estudios Árabes e Islámicos.

MOSCOSO, F. 2003b. *El dialecto árabe de Chauen* (*norte de Marruecos*). *Estudio lingüístico y textos*. Cádiz, Universidad de Cádiz, Área de Estudios Árabes e Islámicos.

MOSCOSO, F. 2004a. "Contribución al estudio del dialecto árabe urbano y el dialecto árabe antiguo de Rabat". En: *al-Andalus-Magreb* XI, pp. 77-105.

MOSCOSO, F. 2004b. "Cuentos en dialecto árabe urbano de Rabat". En: *Studia Orientalia* 96 [en prensa].

MOSCOSO, F. 2005. "Cuento en dialecto árabe urbano de Rabat. *Zaṛqa w Maṛqa*". En: *Sacrum Arabo-Semiticum. Homenaje al profesor Federico Corriente en su 65 aniversario.* En: *Estudios Árabes e Islámicos*. Ed. Jordi Aguadé, Ángeles Vicente y Leila Abu-Shams. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 333-348.

VICENTE, A. 2000. *El dialecto árabe de Anjra* (*norte de Marruecos*). *Estudio lingüístico y textos*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos.

EL NUEVO MODELO DE POLÍTICA LINGÜÍSTICA EN MARRUECOS Y LA LEGISLACIÓN QUE LO SUSTENTA

Adil **MOUSTAOUI***
Universitat Autònoma de Barcelona

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 231-250]

Resumen:
Se analizará el nuevo modelo de política lingüística aplicada en Marruecos desde 1999 y la legislación sobre la que se sustenta. I. Se detallan las distintas intervenciones y medidas que se han llevado a cabo dentro del ejercicio de la nueva política lingüística, para hacer seguidamente un análisis crítico de la misma. II. Se analizarán críticamente fragmentos de textos legislativos que pertenecen al discurso dominante oficial-institucional, cuya temática es la valoración de las lenguas e identidades y la legitimación del modelo de política lingüística propuesto. Por último, se ofrecen una serie de conclusiones y algunas propuestas de cambio.

Palabras clave: Política lingüística en Marruecos. Legislación lingüística. Derechos lingüísticos

Abstract:
This article studies the new linguistic policy which has been adopted in Morocco since 1999 and the legislation on which this policy is founded. In order to do so, in the first section the measures and practices carried out within this linguistic policy in the Moroccan State will be described in detail. This description will lead to a critical discourse analysis of the policy itself. The second section will proceed with a critical analysis of several extracts belonging to the dominant, official and institutional discourse. These discursive extracts share the theme of how languages and identities are assessed while legitimating the model of linguistic policy proposed. Finally, some conclusions and change proposals will be offered.

* Departament de Traducció i d'Interpretació. E-mail: adilmoustaoui@yahoo.es

Key words: Language policy in Morocco. Linguistic legislation. Linguistic rights

1. Marco teórico

1.1. Marruecos, un mercado lingüístico

Las sociedades plurilingües se caracterizan por una heterogeneidad sociolingüística debido al hecho de que existe una serie de variedades lingüísticas que representan, en términos sociolingüísticos, a las diferentes comunidades lingüísticas o de habla. Una situación de multilingüismo supone el contacto entre las diferentes variedades. No obstante, las interacciones lingüísticas, los usos, las funciones y el estatus social y político de las diferentes variedades lingüísticas dependen de la estructura del *campo lingüístico* en el que están sumergidas estas variedades (Bourdieu 1977). Este *campo lingüístico*, a su vez, es un reflejo de las relaciones que existen entre las diferentes comunidades lingüísticas, donde cada comunidad es poseedora de *un capital lingüístico.* De este modo, la situación sociolingüística de un país se convertiría según Bourdieu (1977) en un *mercado lingüístico*, cuyos productos o *bienes simbólicos* están expuestos bajo la forma de lenguas o variedades lingüísticas que están en una situación de competencia.

Partimos, pues, del hecho de que en Marruecos existe un *mercado lingüístico* donde están presentes unas variedades lingüísticas. Siguiendo, asimismo, a Bourdieu (1993), el *mercado lingüístico*, ante la presencia de una serie de productos simbólicos en competencia, se podría definir como un espacio también de confrontación simbólica. Esta confrontación es fruto de unas relaciones de poder y dominación entre los distintos grupos de hablantes.

Por otra parte, Boukous (1999:11) indica que el dominio simbólico es resultado de la lucha y del conflicto entre los *bienes simbólicos*; así, este dominio "*se manifeste par la position privilégiée qu'occupent les produits confortés par les rapports sociaux, notamment* ***la politique culturelle et linguistique de l'État*** *et / ou le soutien des groupes économiques et socio-culturels dominants*" [el énfasis es nuestro].

1.2. Nuestra concepción de política lingüística

Desde una perspectiva macro-sociolingüística, señalamos que en el estudio de todo el proceso de Política Lingüística se incluye el análisis de cualquier puesta en marcha de medidas planificadoras (*planificación lingüística*),

establecidas a partir de proposiciones formuladas en una política de gestión de las lenguas (*política lingüística*), y reflejadas en discursos institucionales legitimados y prácticas discursivas legitimantes. A partir de esta distinción examinamos la *política lingüística* como un conjunto de declaración de intenciones, decisiones e ideas conscientes realizadas en el ámbito de las relaciones de la lengua o lenguas con la vida social y cuyo objetivo sería producir cambios en la situación y los comportamientos lingüísticos de una sociedad o de un grupo social determinado. Por otra parte, concebimos la *planificación lingüística* como la puesta en práctica de dichas decisiones a través de distintos procesos de regulación; por lo tanto, tiene una función intervencionista y práctica. Por intervención entendemos todas aquellas acciones directas sobre las lenguas: oficialización o cambio de estatus, estandarización, creación de léxico, ortografía y gramática (Moustaoui 2004). También, la intervención puede ser una de las distintas facetas de la *regulación lingüística* (Labrie 1996), cuyo fin sería tratar de resolver un conflicto sociolingüístico, o llegar a un *consenso lingüístico*.

Todas estas decisiones están reflejadas en una serie de discursos institucionales portadores de una ideología (Blommaert 1996 y Labrie 2001). Así, la política lingüística es un mecanismo que sirve para situar las lenguas en la sociedad de manera que lleguen a determinar qué hablantes de lenguas tendrán acceso al poder político y a los distintos recursos económicos, creando de esta manera otro tipo de conflicto, que en este caso, supone un filtro social, político y económico.

2. El nuevo modelo de política lingüística

2.1. Intervenciones y medidas

Como la política lingüística es una parte de la política general del Estado, hemos de señalar que en julio de 1999 hubo un cambio en el poder del Reino de Marruecos, puesto que subió al trono el nuevo rey Mohammed VI tras la muerte de su padre. Este acontecimiento introdujo una serie de cambios, y uno de ellos fue el tipo de discurso oficial-institucional dominante sobre la política lingüística y la valoración de las lenguas. Dicho nuevo discurso empezó a

reconocer de forma explícita el multilingüismo existente en el país[1], con lo cual, estamos ante otro modelo de discurso que insinúa un nuevo orden y modelo de políticas lingüísticas para el estado-nación marroquí. Así, el 17 de octubre de 2001 en la ciudad de Khénifra, el rey Mohammed VI pronunció uno de los primeros discursos en donde fueron reconocidas la diversidad lingüística y la pluralidad de las identidades en Marruecos. En dicho discurso el rey dijo lo siguiente:

> *"A travers cet acte, nous voulons, tout d'abord, exprimer ensemble, notre reconnaissance de l'intégralité de notre histoire commune et de notre identité culturelle nationale bâtie autour d'apports multiples et variés. La pluralité des affluents qui ont forgé notre histoire et façonné notre identité est indissociable de l'unité de notre Nation regroupée autour de ses valeurs sacrées. [...] l'amazighe constitue un élément principal de la culture nationale, et un patrimoine culturel dont la présence est manifestée dans toutes les expressions de l'histoire et de la civilisation marocaine, nous accordons une sollicitude toute particulière à sa promotion dans le cadre de la mise en œuvre de notre projet de société démocratique et moderniste, fondée sur la consolidation de la valorisation de la personnalité marocaine et de ses symboles linguistiques, culturels et civilisationnels".*

Un año después, el 30 de julio con ocasión de la fiesta del Trono el rey volvió a destacar y valorar la diversidad cultural de Marruecos, así dijo:

> *"Cher Peuple, d'une question importante qui nous intéresse tous, à savoir la question de l'identité nationale, identité qui se caractérise par sa diversité et son caractère pluriel, tout comme elle se singularise par son homogénéité, son unité et son originalité à travers l'histoire. Identité plurielle, parce que bâtie autour d'affluents divers; Amazigh, Arabe, Sub-Saharien, Africain et Andalous, autant de terreaux qui, par leur ouverture*

(1) Como Discurso Oficial-Institucional incluimos, particularmente, todos los discursos realizados por el rey Mohamed VI a partir del año 1999, la Carta Nacional de la Educación y la Formación del 1 de enero de 2000 y el real Decreto nº 1-01-299, del 17 de octubre de 2001 y la ley de la Universidad del año 2001.

sur des cultures et des civilisations variées, et en interaction avec elles, ont contribué à affiner et enrichir notre identité".

Si comparamos este nuevo discurso con el discurso oficial que dominaba hasta 1999 encontramos diferencias a nivel del conocimiento representado en ambos discursos. Percibimos, asimismo, y claramente que el nuevo discurso, al menos en la práctica discursiva, reconocía y valoraba la diversidad lingüística y cultural de Marruecos. Del mismo modo, tomó en consideración algunas de las tesis defendidas y reivindicadas por el discurso alternativo(2). A continuación, destacaremos las distintas intervenciones, que forman parte de la nueva política lingüística, y que se llevaron a cabo en los diferentes ámbitos.

En primer lugar, en el ámbito educativo, hemos de señalar una experiencia singular relacionada con la lengua amazige se trata del comienzo, a partir del curso académico 2003-2004 de un proceso de enseñanza de esta lengua en algunos colegios, 319 en total, como asignatura obligatoria para todos los hablantes, tanto arabófonos, como amazigófonos. El objetivo de esta política es llegar a generalizar la enseñanza del amazige en todo el territorio nacional en 2010. Otro dato que debemos resaltar en el ámbito educativo es la introducción del inglés, a partir del 2005, en la enseñanza primaria.

En segundo lugar, conviene señalar también en el ámbito sociolingüístico, concerniendo la lengua amazige que se creó el Instituto Real de la Cultura Amazige en 2001, institución que se encarga de llevar a cabo un proceso de estandarización de la lengua amazige, además de realizar estudios e investigaciones de contenidos diversos relacionados con la literatura, la cultura y la civilización amaziges. Por otra parte, en lo relacionado con el árabe, hay que destacar el anuncio de la creación en el año 2000 de la Academia de la Lengua Árabe en la Carta Nacional de la Educación y de la Formación, además

(2) El discurso alternativo surgió como respuesta o crítica de carácter político y cultural a las intervenciones mencionadas en los discursos dominantes en Marruecos. Dicho discurso refleja en alguna medida el cambio que hubo en la "Cuestión de la lengua amazige" en Marruecos, un cambio que consiste en el paso de una autoconciencia tradicional a otra moderna que no se apoyaba en la lengua para lograr intereses políticos o económicos, sino para defender esta misma lengua y los derechos de sus hablantes, además de conservar y defender la identidad etno-cultural y lingüística del pueblo amazige como comunidad autóctona de Marruecos.

del ya existente Instituto de Estudios e Investigaciones sobre la Arabización. Ambas instituciones, como su nombre indica, se encargan de la planificación lingüística del árabe.

En tercer lugar, en el ámbito de los medios de comunicación se inició un proceso de edición de distintos periódicos y revistas especializadas en la lengua y la cultura amazige y que tratan esta cuestión en diferentes lenguas y desde diferentes disciplinas.

De todos modos, las medidas reflejadas en este modelo hacen que la política lingüística de Marruecos no sea improvisada como antes, puesto que ahora existen instituciones oficiales que toman decisiones y las ponen en marcha.

Ahora bien, esto no quiere decir que hayan dejado de existir contradicciones, mientras la política lingüística en Marruecos se limite sólo a la planificación formal, sin cambiar el estatus político de las lenguas y crear un marco jurídico que proteja estas lenguas, en las relaciones entre ellas seguirá habiendo una estratificación social, una subordinación lingüística y, por supuesto, un conflicto lingüístico.

2.2. Análisis crítico del nuevo modelo

A nuestro parecer, este nuevo modelo desempeña el papel de puente entre el anterior discurso dominante y el discurso alternativo en la medida en que pretenda promocionar el uso del resto de las variedades consideradas anteriormente lenguas minorizadas, con mayor uso pero sin ningún estatus institucional, principalmente las variedades de la lengua amazige. Al mismo tiempo mantiene el carácter de oficialización únicamente para el árabe.

En relación con esta cuestión Benhakeia (2005: 5) señala que realmente el nuevo modelo sociolingüístico no ha cambiado a pesar de que haya algunas intervenciones como a las que hemos hecho referencia anteriormente. Además, este autor (op. cit.) afirma que en el plano del estatus de las lenguas no hubo ningún avance ya que el árabe clásico sigue siendo la lengua del prestigio, de la tradición y la única reconocida oficialmente. Por otro lado, el francés, el español y el inglés son las lenguas de la modernidad y de apertura al mundo occidental, y en cambio, el amazige sigue siendo la lengua olvidada y minorizada. De esta manera, el panorama sociolingüístico del Magreb en general y de Marruecos en particular está dividido, tal como estaba antes, en dos bloques: mundo

occidental representado por las lenguas de occidente y mundo oriental representado por el árabe clásico (Benhakeia 2005: 6). Pero la cuestión que plantea Benhakeia (op.cit: 6) con respecto al nuevo modelo de política lingüística es la siguiente:

> *" Quelle glottopolitique faut-il appliquer pour un consensus entre ces trois langues (el autor se refiere aquí al árabe, al amazige y al francés) ? De quel discours particulier est-il d'investir une telle politique ? Comment apparaît le conflit linguistique dans la structure plurielle de l'Afrique du nord ? Y a-t-il une politique de gestion des langues, objective et positive ? Non. Ce qui existe, et précisément au Maroc, c'est bien une politique linguistique entamée depuis 1960 par la création « indispensable » de « l'Institut d'études et de recherches pour l'arabisation », et accompagnée de politiques antidémocratiques (anti-amazighes: décrets, lois, règlements). Partout, dans les différents pays, l'on nourrit une utopie du faux unilinguisme qui dévie en un déséquilibre constant: tantôt vers l'Occident, tantôt vers l'Orient, mais sans aucun regard humain sur le hic authentique, sur l'Histoire, sur le non occidental et le non oriental ".*

Lo cierto es que en el ejercicio de la política lingüística siempre está presente el factor del poder, éste último es el que toma las decisiones políticas sobre las lenguas y las convierte en acciones. Sin embargo, en nuestra opinión, un cambio en el poder no implicaría un cambio en la política lingüística. Y tal como señala Benhakeia (op. cit.) anteriormente la glotopolítica ejercida por el poder, tanto el antiguo como el nuevo, en Marruecos todavía no ha podido cambiar el estatus social y político de las lenguas minorizadas, en concreto de la lengua amazige. Por otro lado, no ha cambiado el tipo de relaciones que se establecieron históricamente entre las lenguas de Marruecos; primero con la invasión árabe y la puesta en marcha del proceso de asimilación y arabización de la población autóctona amazige, y segundo, con las nuevas colonizaciones de principios del siglo XX, especialmente la francesa.

Por otra parte, consideramos que el análisis del nuevo modelo de política lingüística hemos de enfocarlo en términos no sólo sociolingüísticos sino también políticos. Uno de los conceptos clave en esa dimensión política es la noción de democracia y el respeto a los derechos humanos. Y cuando hablamos

de derechos en el campo lingüístico hemos de hacer referencia a los derechos lingüísticos, y en este caso lo que más nos interesa es saber si se garantizan y se aplican dichos derechos lingüísticos a través de las nuevas políticas lingüísticas y culturales que se han llevado y se llevan a cabo por el Estado marroquí a partir del reinado de Mohammed VI.

Nuestro objetivo, tanto a través de este análisis sociolingüístico y crítico de este nuevo modelo, como de la legislación que lo sustenta es llegar a ver hasta qué punto el ejercicio de la política lingüística en Marruecos se podría considerar democrático o no. Asimismo, nuestro propósito es ver en qué estado se encuentran los derechos lingüísticos y culturales de las minorías en Marruecos, teniendo como marco jurídico la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos aprobada en Barcelona en el año 1996. Así, consideramos que sin un análisis de esta índole no podemos, realmente, afirmar que existe un nuevo modelo de política lingüística con el reinado de Mohammed VI.

Por otra parte, hemos de destacar que el ejercicio de la política lingüística forma parte de la política general del estado, una política que en gran medida se ve influenciada por factores sociales, económicos e ideológicos. Dicho de otra manera, la concepción de la política, cualquier que sea su ámbito, que tenía el estado marroquí a principios de los años sesenta justo después de la independencia, probablemente no sería la misma que tuviese a principios del siglo XXI. Por lo tanto, la concepción que se tiene de la política lingüística tampoco sería la misma. Existe, en la práctica de la política de la lengua, una serie de factores que afectan directamente a su ejercicio por parte del poder, quiera o no éste último. En Marruecos el cambio en el trono generó evidentemente una nueva manera de pensar la sociedad –al menos por los actores de los movimientos sociales–, una nueva manera de pensar la economía y una nueva manera de concebir la democracia y los derechos humanos, aunque no sea a un nivel muy amplio de la sociedad marroquí (véase Roque et al. 2004). Todo ello, influiría también, a nuestra opinión en la concepción que tiene el poder –y la sociedad marroquí– sobre las lenguas, la identidad y la gestión de la diversidad lingüística, es por ello que encontramos las opciones siguientes:

a) Defensores de la arabización, que en su mayoría representan la tendencia nacionalista-conservadora.

b) Partidarios de la francofonía y del mantenimiento del francés en diferentes ámbitos, y que incluso proponen un bilingüismo funcional francés / árabe clásico.
c) Los actores del Movimiento Cultural Amazige que exigen al estado una política lingüística "democrática" que integre el amazige en la educación y en la vida cotidiana, y que promocione su uso en un plano más amplio dentro de la sociedad, asimismo, exigen la oficialización de dicha lengua.
d) Partidarios del árabe marroquí hablado por ser ésta última la lengua materna de los marroquíes arabófonos, y también a causa del proceso de minorización y subordinación que está conociendo esta variedad y sus hablantes en relación con el árabe clásico y el francés.

Esta diversidad de concepciones y en los modelos sociolingüísticos generada, evidentemente, por consideraciones ideológicas y por intereses políticos y sociales opuestos, es la que podría influir en la nueva política lingüística y en todo tipo de intervenciones sobre las lenguas llevadas a cabo por el poder (Moustaoui 2006). Hecho que sería posible si analizáramos el nuevo discurso dominante oficial-institucional sobre las lenguas y la política lingüística y lo contrastáramos con la realidad sociolingüística.

Así, nosotros examinaremos aquí la legislación en la que se basa el nuevo modelo. A través de este análisis, que pretendemos que sea crítico, intentaremos ofrecer una visión global sobre los diferentes textos legislativos relacionados con la política lingüística de Marruecos. Estos textos reflejan, en gran medida, cuáles son las líneas básicas del nuevo modelo de política lingüística, sus fundamentos y sus objetivos. Objetivos, en muchos casos, como ya hemos advertido, que se contradicen con la realidad sociolingüística existente.

3. La legislación que sustenta la nueva política lingüística de Marruecos

En primer lugar, debemos señalar la importancia de este tipo de textos legislativos que analizaremos puesto que, por una parte, son oficiales y su puesta en marcha corre a cargo de instituciones gubernamentales. Y por otra parte, podríamos decir que es el único discurso que se aplica como ley en algunos ámbitos, sobre todo el educativo, además de organizar el uso de las lenguas y dar estatus a algunas de las que están presentes en el mercado lingüístico. Este tipo de discurso estará compuesto por La Constitución de

Marruecos, La Carta Nacional de la Educación y de la Formación del año 2000, el Real Decreto que establece la creación del Instituto Real de la Cultura Amazige del año 2001 y por la Ley de la Universidad, también del mismo año.

El género al que pertenecen estas variedades discursivas según Wodak (2000:124) sería leyes y proyectos de ley, puesto que los cuatro textos que forman estas variedades discursivas tienen carácter legislativo. Por lo tanto, su campo de acción según Wodak (op.cit) es *procedimiento y legislación*.

3.1. La constitución marroquí del año 1996

La constitución marroquí, desde el primer texto que se redactó en 1962 hasta el último del año 1994 y reformado en el año 1996, se basó en su elaboración sobre dos ejes fundamentales: Islam y *arabidad*[3]. El preámbulo de la constitución refleja claramente el modelo de estado-nación a nivel de lengua que Marruecos aplica desde la independencia hasta nuestros días; dice el preámbulo:

"المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب العربي الكبير." [4]

De la lectura de este preámbulo podríamos deducir, en primer lugar, que la cuestión de los derechos lingüísticos y el reconocimiento de las lenguas tiene un vínculo muy estrecho con el poder, es decir, que el grupo social o la comunidad lingüística que ha estado en el poder, e incluso, ha controlado el acceso al poder, incidió directamente sobre el tipo de políticas culturales y lingüísticas que se llevaron a cabo. En segundo lugar, esto significa que históricamente la constitución marroquí ha negado el reconocimiento de la existencia del pueblo amazige, y por tanto se ha excluido todo lo relacionado con el amazige, lingüística y culturalmente. En tercer lugar, en materia lingüística la

(3) Debemos señalar que el concepto de *arabidad* se fundamenta en un argumento etno-sociológico y que hemos de distinguirlo del concepto *arabización*, concepto que se refiere a la política lingüística, cultural y educativa que se inició en Marruecos casi a principios del siglo XII con la dinastía Meriní.

(4) Traducción del fragmento "El reino de Marruecos es un estado musulmán que goza de total soberanía, forma parte del Gran Magreb Árabe y su lengua oficial es el árabe."

constitución marroquí define claramente la política lingüística del estado, política que consiste en que el funcionamiento de las instituciones públicas y privadas sea en árabe, según el texto, y también en francés si nos atendemos a la realidad.

No debemos olvidar, por último, que existe una ambigüedad a nivel lingüístico en lo que se refiere a la noción de "lengua árabe" (اللغة العربية) en la constitución marroquí, ya que sociolingüísticamente en Marruecos existen tres variedades del árabe: árabe clásico, árabe moderno estándar y árabe marroquí con sus hablas, siendo esta última la lengua materna de los marroquíes arabófonos. Este hecho nos conduce a las siguientes conclusiones: 1) que la constitución marroquí excluye no solamente al amazige sino también al árabe marroquí, variedad que también ha sido desprotegida y olvidada por la política lingüística marroquí, 2) la constitución, incluye, protege y promociona sociolingüísticamente, unas variedades lingüísticas que no son lenguas maternas de ningún marroquí(5).

3.2. الميثاق الوطني للتربية والتكوين La Carta Nacional de la Educación y la Formación

La legislación marroquí en el ámbito educativo es promulgada conforme a dos modelos: primero, bajo forma de Reales Decretos, dictados por el rey y firmados únicamente por el monarca; segundo, bajo forma de leyes elaboradas, en este caso por el Ministerio de Educación, y aprobadas por el Parlamento.

La Carta Nacional de la Educación y la Formación es una ley que se enmarca en este segundo tipo de textos legislativos. Fue publicada por el Ministerio de Educación Nacional en enero de 2000, después de haber sido presentada en un discurso pronunciado por el rey de Marruecos Mohammed VI el 8 de octubre de 1999, con ocasión de la inauguración de la primera sesión parlamentaria de aquel año, y fue aprobada posteriormente por el Parlamento. Dicha ley se aplica mayoritariamente en el primer y segundo ciclo de la enseñanza obligatoria marroquí.

En términos pragmático-discursivos *"La Carta Nacional de la Educación y la Formación"* se podría considerar un discurso oficial-institucional

(5) Para un análisis más detallado de la cuestión lingüística en la Constitución no sólo de Marruecos sino de todos los países que forman el Magreb ver Benhakeia (2005).

dominante, primero, por su naturaleza, es decir por ser autorizado y legitimado; segundo, por su importancia en la nueva política educativa de Marruecos puesto que se podría considerar como una carta magna dentro del sistema educativo marroquí. A continuación comentaremos únicamente los contenidos relacionados con la política lingüística en el ámbito educativo expuestos en esta Carta.

El capítulo IX incluye nueve artículos. El primero, número 110, hace referencia a la lengua árabe como lengua oficial del reino de Marruecos. También señala una serie de rasgos que caracterizan a Marruecos y que se consideran claves a la hora de decidir las políticas educativas y lingüísticas. Dice el artículo:

"حيث إن اللغة العربية، بمقتضى دستور المملكة المغربية، هي اللغة الرسمية للبلاد، وحيث إن تعزيزها واستعمالها في مختلف مجالات العلم والحياة كان ولا يزال وسيبقى طموحا وطنيا :

- و اعتبارا لتعدد الروافد المخصبة لتراث البلاد ؛
- و اعتبارا لموقع المغرب الجغرافي الاستراتيجي كملتقى للحضارات ؛
- و اعتبارا لروابط الجوار بأبعاده المغاربية والإفريقية والأروبية ؛
- و اعتبارا لاندراج البلاد في مد الانفتاح والتواصل على الصعيد العالمي ؛
- واعتبارا للدور الذي ينبغي أن ينهض به التوجيه التربوي في تحديد لغة تدريس العلوم والانفتاح على التكنولوجيا المتطورة.

تعتمد المملكة المغربية, في مجال التعليم, سياسة لغوية واضحة منسجمة وقارة تحدد توجهاتها المواد التالية" (6)

(6) Traducción del fragmento " Considerando que, en virtud de la Constitución del Reino de Marruecos, el árabe es la lengua oficial del país, y debido a que su uso y su promoción en todos los campos del conocimiento y de la vida han sido, son y serán una aspiración nacional,
Considerando la multiplicidad de los recursos enriquecedores del patrimonio del país,
Considerando la situación geoestratégica de Marruecos, en tanto, que encrucijada de civilizaciones,
Considerando las relaciones de vecindad en sus dimensiones magrebí, africana y europea,
Considerando la creciente apertura de Marruecos y sus relaciones en el ámbito internacional,
Considerando el papel que deberán cumplir la orientación educativa, determinando la lengua de enseñanza de las ciencias y la apertura a la tecnología avanzada,
El reino de Marruecos, en el ámbito de la educación, seguirá una política lingüística clara, coherente y constante, cuyas directrices se establecen en los siguientes artículos".

El segundo artículo se refiere a la necesidad de mejorar la enseñanza de la lengua árabe, si bien no determina a qué variedad del árabe se refiere. No obstante, se insiste en el carácter oficial del árabe y la obligatoriedad de su enseñanza para todos los niños marroquíes:

"تعزيز تعليم اللغة العربية و تحسينه

111– يتم تجديد تعليم اللغة العربية وتقويته، مع جعله إلزاميا لكل الأطفال المغاربة، في كل المؤسسات التربوية العاملة بالمغرب مع مراعاة الاتفاقيات الثنائية المنظمة لمؤسسات البعثات الأجنبية. " (7)

Por otra parte, en los artículos siguientes, 112 y 113, se habla de la manera de usar el árabe hablado, con lo cual se podría deducir que se trata del árabe marroquí. Asimismo, en el artículo 113 se alude a un dato de mayor importancia que es la creación de la Academia de la lengua árabe a partir del curso académico 2000-2001.

En la Carta, exactamente en el artículo 114, se hace alusión a la posibilidad de diversificar las lenguas de acceso a las nuevas tecnologías, incluso, a la posibilidad de introducir el árabe en las investigaciones científicas.

Una de las innovaciones más cruciales en toda la historia de la política lingüística de Marruecos es el reconocimiento del amazige, presente en este texto. El artículo 115 de la Carta hace referencia directa al amazige sin definir su estatus sociolingüístico, es decir, sin precisar si es considerado como lengua o simplemente un "dialecto". Tampoco se especifica cuál sería el objetivo de la enseñanza del amazige, aunque posiblemente pueda ser sólo una lengua de apoyo a la enseñanza del árabe según se entiende en este artículo. Sin embargo, en el artículo 116 se reconoce la importancia de los estudios de carácter lingüístico y cultural del amazige a nivel universitario. Vemos como se refleja lo dicho anteriormente en la Carta:

(7) Traducción del fragmento "Refuerzo y mejora de la enseñanza de la lengua árabe.
111- se renovará y se reforzará la enseñanza de la lengua árabe haciendo de ella materia obligatoria para los niños marroquíes de todos los centros escolares de Marruecos, teniendo en cuenta en todo momento los convenios bilaterales que rigen las misiones extranjeras."

"التفتح على الأمازيغية

115– يمكن للسلطات التربوية الجهوية اختيار استعمال الأمازيغية أو أية لهجة محلية للاستئناس وتسهيل الشروع في تعلم اللغة الرسمية في التعليم الأولي وفي السلك الأول من التعليم الابتدائي. وستضع سلطات التربية والتكوين الوطنية رهن إشارة الجهات بالتدريج وحسب الإمكان الدعم للازم من المربين والمدرسين والوسائل الديداكتيكية.

116– تحدث في بعض الجامعات بدءا من الدخول الجامعي 2000–2001 مراكز تعنى بالبحث والتطوير اللغوي والثقافي الأمازيغي، وتكوين المكونين وإعداد البرامج والمناهج الدراسية المرتبطة بها. "[8]

Debido al carácter multilingüe del país, y a la presencia de otras lenguas extranjeras, la Carta aborda las cuestiones relativas al proceso de enseñanza-aprendizaje de estas lenguas. Lo primero que cabe señalar es que en el artículo 117 la Carta señala la importancia de dominar el uso de las lenguas extranjeras.

"التحكم في اللغات الأجنبية

117– من أجل تيسير استئناس المتعلمين باللغات الأجنبية في سن مبكرة وملائمة, وامتلاك ناصيتها فيما بعد يتم اتباع التوجيهات الآتية بصفة تدريجية، وبقدر ما تسمح به الموارد البشرية والبيداغوجية الضرورية ابتداء من الدخول المدرسي 2000–2001: " [9]

(8) Traducción del fragmento "Apertura al amazigh.
115- Las autoridades educativas regionales podrán elegir el uso del amazige o cualquier dialecto para facilitar la iniciación a la lengua oficial en la Enseñanza Infantil y en el primer ciclo de la Enseñanza Primaria. Las autoridades nacionales de la educación y la formación pondrán a disposición de las regiones, paulatinamente y cuando proceda, los educadores, los docentes y el material didáctico que sean necesarios para apoyar la propuesta.
116- A partir del curso académico 2000-2001 se crearán en algunas universidades centros de investigación y desarrollo lingüístico y cultural del amazige. Estos centros de encargarán también de la formación de formadores y la preparación de los currículos y los métodos pedagógicos relacionados con el amazige".

(9) Traducción del fragmento "Dominio de lenguas extranjeras.
117- Con el fin de posibilitar que los alumnos se familiaricen con las lenguas extranjeras desde una edad temprana y lleguen a adquirir de forma progresiva competencia lingüística en este campo, a partir del curso académico 2000-2001 y en función de las posibilidades que nos permitan los recursos tanto humanos como pedagógicos disponibles, se aplicarán las directrices siguientes."

No obstante, del mismo artículo se podría concluir que no se trata de un proceso de enseñanza de lenguas, sino más bien de un proceso de apertura al uso de estas lenguas extranjeras. Señalamos también que el término "lenguas extranjeras" queda sin determinar, indefinición sorprendente si bien es una realidad conocida que las dos o tres lenguas extranjeras con mayor presencia en el paisaje sociolingüístico marroquí son el francés, el español y el inglés.

En general, estas son las medidas, de manera resumida, de la nueva política lingüística en el ámbito educativo que quedan reflejadas en la Carta y que en cierto modo han ido complementando las medidas que se tomaron en anteriores o posteriores textos legislativos.

3.3. Real Decreto nº 1-01-299 del 17 de octubre de 2001 (29 de Rajab de 1422).

Sin duda, el texto legislativo con mayor importancia dentro del ámbito de la política lingüística con respecto a la lengua amazige es el Real Decreto nº 1-01-299. La finalidad de este Decreto es, en primer lugar, establecer la creación del Instituto Real de la Cultura Amazige en Marruecos (IRCAM), y en segundo lugar, concretar las líneas básicas de lo que iba a ser después la planificación lingüística del amazige en el seno del IRCAM y en otras instituciones públicas.

Por otra parte, debemos destacar que dicho Decreto reconoce la diversidad lingüística de Marruecos, y concretamente, define al amazige en tanto que es un componente del patrimonio lingüístico y cultural de Marruecos. Sin embargo, el Decreto no especifica qué estatus sociolingüístico y jurídico tendrá el amazige en la sociedad, tampoco ofrece una descripción detallada de cómo concibe el amazige, es decir, si se considera como un "dialecto", una variedad o una lengua. Lo que si expone dicho Decreto es el reconocimiento a la cultura amazige en tanto que una cultura nacional, por un lado, y una civilización que ha existido a lo largo de la historia de Marruecos, por otro. Así, en el artículo 8 del preámbulo del Real Decreto se expone lo siguiente:

> *"Considérant que la création auprès de Notre Majesté Chérifienne d'une institution placée sous notre protection tutélaire, chargée de sauvegarder, de promouvoir et de renforcer la place de notre culture amazighe dans l'espace éducatif, socioculturel et médiatique national ainsi que dans la gestion des affaires locales et régionales lui donnera une nouvelle*

impulsion en tant que richesse nationale et source de fierté de tous les Marocains".

Por último, hemos de destacar que uno de los puntos que engloban toda la ética filosófica e ideológica de este Decreto es el punto 4 del preámbulo. En este punto se recuerda que la finalidad de la práctica democrática dentro de un estado de derecho es garantizar la igualdad de derechos y deberes entre todos los ciudadanos marroquíes. Pero lo cierto es que dicha igualdad a la que se refiere este punto, en el plano lingüístico y cultural, todavía está ausente ya que el amazige no ha sido reconocido por la legislación como lengua oficial, o al menos, como lengua nacional. Asimismo, la población amazigófona aún no disfruta de sus derechos lingüísticos, tales como el derecho de utilizar su lengua en todos los ámbitos de la vida cotidiana y acceder a una educación y a una enseñanza en su lengua materna. Todo ello, nos lleva a afirmar que verdaderamente lo que anunciaba el Real Decreto eran solamente eslóganes que quedaron como papel mojado

3.4. La ley 01-00 de la Universidad del 2000

En el ámbito universitario, la política lingüística de Marruecos ha sido desde la independencia hasta la actualidad de un bilingüismo que combina el uso del árabe estándar (الفصحى) y del francés, aunque últimamente algunos centros universitarios optan por el inglés en vez del francés. Recordamos, pues, que la enseñanza en las facultades de letras ha sido siempre en árabe clásico o estándar; en cambio en las facultades de ciencias y en los Colegios Superiores todavía hoy las clases se ofrecen en francés y algunas veces en inglés. No obstante, la legislación aplicada –y manifestada en este caso en la ley 01/00– a la universidad marroquí no define plenamente esta política lingüística llevada a cabo hasta el momento, con lo cual se genera ambigüedad en relación con esta cuestión. Dos puntos del primer artículo de dicha ley reflejarían claramente lo que hemos señalado anteriormente; dice la ley:

- *"Il relève de la responsabilité de l'Etat qui en assure la planification, l'organisation, le développement, la régulation et l'orientation selon les besoins économiques, sociaux et culturels de la Nation, qui en définit la politique nationale avec le concours de la communauté scientifique, du*

monde du travail et de l'économie ainsi que des collectivités locales et particulièrement des régions".

- "Il œuvre à la poursuite du développement de ***l'enseignement en langue arabe dans les différents domaines, de formation, à la mobilisation des moyens nécessaires aux études et à la recherche sur la langue et la culture Amazighe et à la maîtrise des langues étrangères*** *et ce, dans le cadre d'une programmation définie pour la réalisation de ces objectifs". (la negrita y cursiva son nuestras).*

Observamos, pues, cómo la noción de *"lengua árabe"* queda en cierta medida indeterminada puesto que no se especifica exactamente a qué variedad se refiere. En cambio, por primera vez se habla de la promoción de la lengua y la cultura amazige a través de la puesta en marcha de un programa de investigación que tiene como objetivo dicha lengua. Por otro lado, la noción de *"lenguas extranjeras"* queda también imprecisa, pero se sobreentiende que por *"lenguas extranjeras"* se entiende el francés, siendo ésta la primera lengua extranjera utilizada en la enseñanza universitaria. Por otra parte, en lo que se refiere a la cuestión de la identidad en esta ley, cabe destacar que en el primer punto del artículo 3 se anuncia firmemente que la misión de las universidades marroquíes es ***"la contribution au renforcement de l'identité islamique et nationale***". Así, a través de este artículo se resalta la importancia de la identidad musulmana, una identidad que va emparejada siempre con la identidad árabe. Asimismo, se deja abierto el concepto de identidad nacional, aunque de una manera indirecta se excluye la identidad marroquí incluyendo, en este caso, la identidad amazige.

4. Conclusiones y propuestas

El análisis de lo que hemos denominado hasta el momento el nuevo modelo de política lingüística de Marruecos, nos ha revelado que dicha política se ha caracterizado siempre por su ambigüedad en cuanto al estatus que concede a cada lengua. Igualmente, dicho modelo se ha caracterizado por su contradicción, ateniéndonos a la realidad sociolingüística del país. Estos dos hechos han sido apoyados por el tipo de legislación existente, que organiza y sustenta esta política lingüística. De hecho, según nuestro punto de vista, el desarrollo de una política lingüística clara, democrática, igualitaria, es decir, en

el sentido de que sea global y eficiente, está condicionado por la creación de un marco jurídico estatal que tenga en cuenta la realidad sociolingüística de los hablantes y que aplique los principios de una democracia, que se ha de fundamentar en las particularidades y peculiaridades del país.

Por otra parte, partiendo de los principios establecidos en la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos, siendo éste nuestro marco jurídico de referencia para examinar el estado de los derechos lingüísticos en Marruecos, propondremos lo siguiente:

- como medida urgente de carácter jurídico, el estado marroquí ha de reconocer como lenguas oficiales las dos lenguas maternas de las dos comunidades lingüísticas mayoritarias presentes en el territorio nacional, es decir, el árabe marroquí y el amazige (con sus tres variedades regionales). (ver el artículo 15 de la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos 'DUDL')

- proceder a la puesta en marcha de una política lingüística a través de la cual se garantice i) el uso de la lengua materna en los organismos judiciales, administrativos y públicos en general, al menos en las regiones en las que el amazige es la lengua de mayor uso, ii) en el ámbito educativo, fomentar la enseñanza de la propia lengua, sobre todo, con la comunidad amazigófona y establecer centros de enseñanza bilingües, árabe / amazige, tanto en las zonas de habla árabe como amazige. En dicha propuesta hemos tomado en consideración la presencia de la comunidad amazigófona en zonas de habla árabe y la arabófona en zonas de habla amazige. (ver el artículo 3 de la DUDL)

Por otra parte, nos parece también trascendental que el estado marroquí amplíe los presupuestos designados para las políticas lingüísticas y culturales. Ello mejoraría el proceso de planificación lingüística de las lenguas desprotegidas –amazige y árabe marroquí– fomentando de esta manera las investigaciones de carácter socio-lingüístico, cultural y educativo, relacionadas con estas dos lenguas y culturas, en todas las universidades y centros de investigación del país.

***

BIBLIOGRAFÍA

BENHAKEIA, Hassan (2005) : "De la politique de la langue à la constitutionnalisation de tamazight" en *Tawiza*, nº 99, Nador.

BLOMMAERT, Jan (1996) : "Language planning as a discourse on language and society: The Linguistic Ideology of a Scholarly Tradition" en *Language problems and language planning*, vol 20, nº3, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.

BOUKOUS, Ahmed (1999) : *Dominance et différence. Essai sur les enjeux symboliques au Maroc*. Editions Le Fennec. Casablanca.

BOURDIEU, Pierre (1993) : "Le marché linguistique" en *Questions de sociologie,* Cérès Editions, Tunis. Tunisie.

BOURDIEU, Pierre (1977): "L'économie des échanges linguistiques" en *Langue Française*, nº 34, Larousse, Paris.

LABRIE, Normand (1996) : "Politique linguistique" en *An International Handook of Contemprary Research*, Vol 1, (Dir) Goebel, H; Nelde, P, De Gruyter, Berlin-New York.

LABRIE, Normand (2001) : "Politique linguistique ou action politique? Questions de méthodologie" en Peter H. Nelde, Rosita Rindler Schfevre (eds), Asgard Verlag.

MOUSTAOUI, Adil (2006) (en prensa): *Lenguas, política lingüística y discursos en Marruecos*, ***Workin Paper***, Publicaciones del CIEMEN/MERCATOR, Barcelona.

MOUSTAOUI, Adil (2004): "Conflicto lingüístico y política lingüística en Marruecos: una propuesta de análisis" en *Documentos del Congreso Diversidad lingüística, sostenibilidad y paz*, Linguapax, Barcelona. (Disponible en Internet www.linguapax.org).

MOUSTAOUI, Adil (2003): "La lengua amazigh en la política lingüística de Marruecos", en *Butelletí del Centre Mercator: dret i legislació lingüistics,* n º54, II Trimestre, CIEMEN/MERCATOR, Barcelona. (Disponible en Internet www.ciemen.org/mercator/)

ROQUE, Angels et al (2004) : *La Société Civile au Maroc. L'émergence de nouveaux acteurs de développement*. **IEMed - Publisud – Sochepress**, Barcelona.

WODAK, Ruth (2000) : "¿La sociolingüística necesita una teoría social?

Nuevas perspectivas en el Análisis Crítico del Discurso" en *Discurso y Sociedad,* vol. 2, nº 3, Gedisa, Barcelona.

LEGISLACIÓN MARROQUÍ

La Constitución de Marruecos (1996) Versión disponible en la página del Ministerio de Comunicación marroquí www.mincom.gov.ma

La Carta Nacional de la Educación y la Formación, Ministerio de Educación Nacional, Rabat, 2000.

Real Decreto nº 1-01-299, 17 de octubre de 2001 (29 de Rayab de 1422).

La ley 01-00 de la Universidad Marroquí (2000).

UN « PÍCARO » DANS LA VILLE. ESSAI DE DÉCHIFFREMENT DE L'ESPACE URBAIN DANS *LE PAIN NU* DE MOHAMED CHOUKRI*

Mohamed **OULED ALLA***
Université de Mohammedia

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 251-268]

Resumen : Análisis del espacio urbano en la novela autobiográfica de Mohamed Choukri *El pan desnudo*, tomándola como ejemplo de la universalidad de la literatura marroquí. La categoría literaria del "pícaro" puede ser una posibilidad de interpretación en esta tensión hacia lo universal.

Palabras claves: *El pan desnudo*. Mohamed Choukri. Espacio urbano. Pícaro. Representación ideológica. Ciudad-mujer. Aculturación.

Abstract: This study analyses the urban space in the autobiographic novel of Mohamed Choukri *For Bread Alone* considering it as an example of the universality of the Moroccan literature. The literary category of the "pícaro" could represent a possible line of interpretation within this universality.

Key words: *For Bread Alone*. Mohamed Choukri. Urban space. Rogue. Literary ideological representation. City-woman. Acculturation.

---

* Choukri, M. *Le Pain Nu*, Paris, François Maspero, Coll. Points. Présenté et traduit de l'arabe par Tahar Ben Jelloun. 1980.

* Professeur de Littérature Française à La faculté de Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia. E-mail: Ouledalla_m@yahoo.fr

L'intérêt pour la catégorie de l'espace littéraire date des premières tentatives menées par G. Bachelard(1), G. Durant(2) et M. Butor(3). Mais c'est avec G. Genette que se manifeste enfin, dans le domaine des études littéraires, une nouvelle sensibilité de l'espace. En s'interrogeant sur la possibilité d'existence d'une « *spatialité littéraire active et non passive, signifiante et non signifiée, propre à la littérature, spécifique à la littérature, une spatialité représentative et non représentée* »(4), G. Genette ouvre le chemin à une nouvelle dimension qui ne tient plus compte de la linéarité narrative. En effet, c'est dans la lignée de la pensée de F. de Saussure, qui constitue en quelque sorte à la fois le point de départ et une certaine limite de la position « genettienne », que la réflexion sur le langage qui sous-tend la réflexion de G. Genette prend toute sa signification. Ce dernier écrit qu': « *on a remarqué bien souvent que le langage semblait comme naturellement plus apte à « exprimer » des relations spatiales que tout autre espèce de relation (et donc de réalité), ce qui le conduit à utiliser les premières comme symboles ou métaphores des secondes, donc à traiter toutes choses en terme d'espace, et donc à spatialiser toutes choses*. »(5)

Transposé dans le domaine du roman autobiographique, ce point de vue nous a permis de dépasser la dimension purement physique et topographique de l'espace - en tant qu'espace réel, où l'auteur vivait - et d'appréhender l'expérience imaginaire et intellectuelle de Mohamed Choukri. Il nous a autorisé aussi de percevoir l'espace en tant que réceptacle où se projettent l'expérience du visible de Mohamed Choukri ainsi que sa volonté et ses rêves dans la disposition des choses, des êtres et des lieux.

Nous nous proposons ici, dans cette perspective, de déchiffrer cet objet sémiotique singulier qu'est la représentation discursive de la ville dans *Le Pain Nu*, roman autobiographique de Mohamed Choukri.

Dans *le Pain Nu*, nous considérerons, dans un premier temps, l'espace

(1) Bachelard, G. *La poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1957.
(2) Durant, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.
(3) Butor, M. « L'Espace du roman » in *Essai sur le roman*, Paris. Gallimard, NRF. 1964. pp. 49-58.
(4) Genette, G. *Figures II*, Paris, Editions du Seuil 1969, (poétique) coll. Points, 1976. p. 44.
(5) Genette, G. « La littérature et l'espace » in *Figures II*, Paris. Éditions du Seuil. 1969. pp. 43-48.

dans sa dimension éthologique, c'est-à-dire, en tant qu'espace topologique qui sous-tend l'existence et le mode de vie du personnage qui l'occupe. H. Mitterand décrivait la première des quatre étapes(6) de l'analyse de l'espace comme suit : « J'appellerais volontiers la première une éthologie de l'espace, puisqu'il s'agirait d'examiner comment les personnages du roman occupent leur *territoire* ».(7)

Il nous a semblé important, en outre, de centrer l'intérêt sur les données perceptibles de l'espace de Choukri dans *Le Pain Nu*, de considérer sa mobilité et ses métamorphoses, d'étudier, tant soit peu, la manière avec laquelle il génère et relie les unités textuelles de cette autobiographie et participe ainsi à en produire le sens. Nous estimons par ailleurs que toute tentative de construire une grammaire de l'espace dans *Le Pain Nu* devra établir au préalable des critères et des notions qui puissent aider à identifier les conditions de sa mise en œuvre et ses modes de représentation. H. Mitterand préconise dans ce sens une observation attentive des différents indices capables d'être décodés, c'est à dire d'être imaginés par le lecteur, sans négliger les différents procédés retenus par l'auteur d'une œuvre dans la construction de cet espace. Le lecteur devra donc être attentif à l'espace dans : « [...] *sa nature, son étendue, son volume, sa distribution interne, son éclairage, ses matières, ses couleurs, son mode d'occupation...* »(8). Notre horizon d'investigation est de déceler comme l'a si bien exprimé J. Weisgerber « *une manière d'être, une véritable expérience existentielle, plongeant ses racines dans le corps de celui qui la vit*. »(9) qui pour le cas qui nous intéresse est traduite par l'espace dans son acception la plus large.

Enfin, sans omettre les implications idéologiques et personnelles, que nous commenterons chaque fois que c'est nécessaire, nous nous intéresserons, pour l'essentiel, à l'espace dans le récit de vie de Choukri comme espace mesurable grâce à sa situation topographique, géométrique, et par la discrimination des classes de lieux et de leur relation d'opposition, d'équivalence ou

(6) Les trois autres sont dans l'ordre : « La seconde et la troisième relèvent de la sémiotique narrative » et la quatrième s'occuperait du repérage des présupposés implicites, c'est à dire une idéologie. Mitterand, H. *Le regard et le signe*, Paris. PUF. 1987. p.145.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(9) Weisgerber, J. *L'espace romanesque*, Lausanne, L'âge d'homme, 1978. p. 26.

d'appartenance, comme l'a si bien exprimé P. Francastel qui disait que « *La représentation topologique de l'espace repose sur l'ambivalence de certains couples, en nombre limité : semblable et opposé ; identique et autre...* »(10)

1. *Le Pain Nu* un récit picaresque ?

Le protagoniste narrateur, de l'essentiel du récit, qui dit « je » et dont on ne connaîtra le nom que vers la fin du récit, donne à ce roman un ton résolument autobiographique inspiré du roman picaresque. Rejeton d'une famille pauvre, il a une âme de gueux. Il hante, comme une ombre meurtrie, les Poubelles de son quartier et celles des « chrétiens » mieux achalandées, les cimetières refuge nocturne lors de ces multiples fugues, le Port et la Gare, les cafés maures, les bars, les pensions minables, les bordels… Lieux de rencontre des « chevaliers de l'industrie ». « *Dame Harrouda, connue par les gamins pour ses vertus d'initiatrice à la sexualité* »(11), Sebtaoui et Abdeslam voleurs de leur état, les habitués du Foundak Chajra(12), Naïma la pisseuse, Kabdani et Kabil les contrebandiers…Que de portraits au vitriol, traités selon une technique relevant d'une sorte de naturalisme expressionniste, que de figures emblématiques de la littérature de la gueuserie.

Sur le chemin de l'apprentissage de la vie, Choukri rencontrera la faim, la peur et la violence qui sévissent dans les rues sombres de Tanger et de Tétouan. Très tôt il sera initié à la sexualité, à la boisson et au kif. Garçon de café, vendeur de légumes, voleur, ouvrier dans une poterie, cireur, vendeur de journaux, ouvrier agricole, domestique de madame Monique (belle femme d'un colon à Oran) et enfin contrebandier ; rien ne manque au parcours de ce « pícaro » moderne, même l'expérience scatologique(13), à la fois comique et

(10) Francastel, (G), *Impressionnisme*, Paris. Denoël/Gonthier. 1973.

(11) Choukri, M. *Le Pain Nu*, Paris. François Maspero, Coll. Points. Présenté et traduit de l'arabe par Tahar Ben Jelloun. 1980. p. 39.

(12) Sorte d'étable et d'hôtel traditionnels. « Foundak Chajra c'était un ensemble, un complexe rudimentaire : cafés, restaurants, boutiques, putains, etc. », Choukri, M. *op. cit.* p. 85.

(13) Le lecteur peut lire, entre autres, les passages suivants : *« Ma tête tournait. Je vomis un liquide jaunâtre par la bouche et le nez »* (p. 29), *«Je m'emparais du morceau de pain et l'émiettais entre mes doigts. Un morceau de merde flottait autour, mêlé à une nappe de pétrole noir… »* (p. 30). Choukry semble ainsi partager avec le roman picaresque le goût pour l'allusion écœurante et scatologique. Lazare vomit l'andouille qu'il a avalée sur le visage de l'aveugle, In *La vie de Lazare de Tormes*, anonyme, *Romans picaresques espagnols*, Edition

malheureuse ; celle d'être aspergé par l'urine d'une jument à Foundak Chajra :

> « *En fumant une cigarette je me demandais si Dieu avait crée exprès cet univers d'anarchie. L'odeur des bêtes me donnait la nausée. Je m'endormis replié sur moi. Je passais la nuit ainsi, assis de peur qu'ils me violent. A côté, une jument dormait debout. Au milieu de la nuit je sentis un liquide fort et chaud m'inonder. Je pestais contre le monde. La jument ouvrait et fermait son sexe. Je partis en courant.* »(14)

1. 1. Exil et tourments

Ancré dans un référent temporel bien précis qui va de 1942 à l'hiver 1956, *Le Pain Nu* est le roman d'une crise personnelle induite par la crise d'une conscience malmenée. Le roman s'ouvre *in médias res* sur une scène de deuil et d'exode. L'expérience du départ du village natal, qui marque un point de rupture et un point de non retour dans le cours de l'histoire personnelle, est vécue, par Choukri, comme un arrachement et un accident terrible qui a mis en branle les engrenages d'un destin tragique, une sorte d'*historia calamitatum*.

« Nous étions plusieurs enfants à pleurer la mort de mon oncle. Avant je ne pleurais que lorsqu'on me frappait ou quand je perdais quelque chose. J'avais déjà vu des gens pleurer. C'était le temps de la famine dans le Rif. La sécheresse et la guerre. Un soir j'eus tellement faim que je ne savais plus comment arrêter mes larmes. Je suçais mes doigts. Je vomissais de la salive. Ma mère me disait, un peu pour me calmer :

> « *Tais-toi. Nous émigrerons à Tanger. Là-bas le pain est en abondance. Tu verras, tu ne pleureras plus pour avoir du pain. A Tanger les gens mangent à leur faim.* […]
>
> *Nous avons pris le chemin de l'exil, à pied. Sur le bord de la route, il y avait des charognes, des oiseaux noirs et des chiens. Ventres ouverts,*

établie par M. Molho et J. –F. Reille, Paris. Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, 1968, p. 14. Guzman doit nettoyer la maison que sa maîtresse, la femme du cuisinier, a souillée d'excréments (chapitre I.II.6), avant d'être obligé, après la nuit de terreur passée à Gênes, de se « *torcher par tout le corps »* avec le peu de drap « *resté propre* », *La Vie de Guzman de Alfarache*, de Mateo Alemán. p. 275.

(14) Choukri, M. *op. cit.* p. 86.

déchirés. La pourriture. »[15]

Mais le voyage, tous les voyages, dans *Le Pain Nu* n'ouvrent pas le récit sur une vision héroïque du personnage. Bien au contraire, ils contribuent à dévoiler les horreurs du monde.

> « *La nuit mon père m'arrêta grâce à la complicité d'autres gamins ennemis et m'emmena avec lui à Oran. Nous avons roulé toute la nuit. A l'aube le car s'arrêta à Kétama. Il faisait très froid. Je découvris la neige. Un voyage long, pénible, interminable. Les voyageurs étaient sinistres. La pauvreté visible sur leur visage et leurs habits, dans leurs maisons.* […]
>
> *Le car s'arrêta à quelques kilomètres de la douane espagnole. Ceux qui ne possédaient pas de passeports descendirent. Moi, je n'avais aucun papier. Nous traversâmes la rivière Moulouya sur le dos des passeurs. Le car nous reprit plus loin. Nous passâmes une nuit à Oujda, chez une famille que connaissait mon père. Le matin j'étais plein de poux. J'en ai tué beaucoup. J'étais sale. Je grattais tout le temps. Je toussais. Les gens chez qui nous étions étaient encore plus pauvres que nous. La famine, ils la connaissaient. Merde ! Quel voyage ! Le voyage de la famine.* »[16]

Le voyage n'est pas non plus source d'évasion ou d'ascension sociale. Choukri dira sur un ton désabusé, à la fin de son séjour à Oran:

> « *En route je pensais : Tétouan ou Oran ? L'une est une jolie prison et l'autre un bel exil. Je préfère la prison de chez moi à la liberté de l'exil.* »[17]

1.2. Tanger, Tétouan villes de cauchemar

Le premier roman de Choukri est hérissé de verges en érection, criblé d'orifices divers, violés, loués ou consentants, creusé d'estomacs affamés, pataugeant dans les liquides sexuels et les défécations, les vomissures et les

(15) Choukri, M. *op. cit.* p. 11.
(16) Choukri, M. *op. cit.* p. 46.
(17) Choukri, M. *op. cit.* p. 58.

crachats, le sang et le gros rouge, les chairs pourries des cimetières. L'auteur a exploité librement toute sorte d'anecdotes scabreuses. Scatologie, amours bestiaires, pédophilie, violence et cruauté constantes affectent certains personnages de ce « musée de spectres » qui hantent un Tanger et un Tétouan de cauchemar.

Les deux cités du Nord sont peintes dans *Le Pain Nu* en tant que microcosme, creuset de grandes transformations à venir. Cet univers est une véritable contre-société. Les événements relatés sont ceux de la vie des gueux et des bâtards. Au centre de cette œuvre problématique, la répression subie par ceux qui précisément sont accusés d'être des bougres. Ils sont poursuivis tout autant pour leur débauche que pour leur marginalité (homosexualité, prostitution, vol, contrebande, violence.) Son parcours est celui de la chute perpétuelle dans l'abîme ; celle des gens qui passent leur âge dans les tavernes, les bars, les bordels et dans les lieux infâmes.

1.3. La chute d'un picaro

On est loin du rêve alimentaire de l'immigrant de « l'année du bon » des années quarante dans le nord du Maroc.

> *« - tais-toi. Nous émigrerons à Tanger. Là-bas le pain est en abondance*. »(18)

Sa quête est celle du Chevalier de « la baguette » qui court les rues de la ville, pied nu, en haillons à la recherche d'un bout de pain.

> « *A Tanger, je ne vis pas les montagnes de pain qu'on m'avait promises. Certes, dans ce paradis on avait faim mais on n'en mourrait pas comme dans le Rif.*
>
> *Quand la faim me prenait aux tripes, je sortais dans les rues de notre quartier* […]. *Je fouillais dans les poubelles. J'avalais ce qui était encore mangeable. Là, j'ai rencontré un gamin, nu-pieds, à peine vêtu.*
>
> *- Tu sais, les poubelles de la ville nouvelle sont plus intéressantes que celles de notre quartier. Les détritus des chrétiens sont plus riches que*

(18) Choukri, M. *op. cit.* p. 11.

ceux des musulmans… »[19]

Mais *Le Pain Nu* n'est pas une histoire comique : avec ce roman de Choukri nous ne sommes plus au temps des héros. Aucune autodérision n'y transparaît. Pleinement situé dans le courant du roman moderne, avec une prédilection marquée pour la phrase courte et claire et le portrait bref, Choukri met dans la bouche du personnage central un récit hallucinant, où s'imposent des scènes terrifiantes comme le meurtre du frère, la profanation des cimetières, les ravages de la "dialectique des rasoirs, des coups de pied et des coups de poing". Abus du langage blasphématoire, profusion du scabreux, profanation des tabous, volonté de choquer la décence, le scatologique, le sexuel forment, en outre, une composante essentielle de l'univers cruel, presque animal où se meut le héros pessimiste et caustique, Choukri endure le tourment de son histoire erratique, de sa décadence prolongée.

« *Le soir, je m'étendis sur les marches face à la gare. Je proposais mes services aux voyageurs. Aucun ne me laissa porter ses affaires. Je n'entendis que des cris : « Fous le camp ! Va-t'en ! Maudit soit le vagin qui t'a mis au monde ! Vous avez envahi cette ville heureuse, comme des sauterelles !* »
Insulté, humilié, méprisé. Je reçus quelques coups […] *Toute cette peine pour un peu de pain ! Maudit soit ce pain ! Le chat de tout à l'heure est plus heureux que moi. Il peut manger du poisson pourri sans en être dégoûté. Je deviendrai voleur et mendiant.* »

Choukri boira le verre de sa déchéance jusqu' à la lie :

« *Je respirais un air pollué et pensai : cinq minutes. Cinquante pésètes. Est-ce une pratique particulière aux vieillards ? Un nouveau métier parmi d'autres, en plus du vol et de la mendicité.* […] *Ce sexe, lui aussi, doit contribuer à me faire vivre !* […] *Suis-je devenu un prostitué ?* »[21]

(19) Choukri, M. *op. cit.* p. 12.
(21) Choukri, M. *op. cit.* p.p 80-81 et Choukri, M. *op. cit.* p. 83.

1.4. La prison : le roman canaille

L'épisode de la prison nous présente l'image d'un « libertin emprisonné ». La valeur oxymorique de la formule est emblématique et subversive. L'incarcération constitue le fond de l'abîme dans lequel s'est précipité le personnage central. « C'est, comme l'a si bien signalé Didier Souiller, le comble de l'abaissement, le règne de l'arbitraire et d'une caricature de la justice, dans un local immonde et crasseux hanté par les poux et des représentants dégénérés de l'humanité. »(22)

> « *Il nous enleva les menottes et nous poussa violemment dans la cellule. Il ferma la porte avec une grande brutalité. Dans ces lieux, tout geste doit être exécuté dans l'intention de punir.* […] *J'étais assis en face des deux hommes éveillés. Le sol était gelé. Sur les murs et le plafond, la moisissure de l'humidité. Dans un coin, un w. –c. et un robinet d'eau. En fait tout ce dont l'homme a besoin devient ici un objet rare et moyen de punir. Une odeur insupportable nous envahissait de temps en temps.* […] *A chaque fois que l'un de nous se levait pour aller au w. –c., on retenait notre souffle en cachant notre visage entre les genoux.* »(23)

A l'inverse de la représentation contrite de l'idéologie religieuse, notamment chrétienne, qui fait de la prison le temps et le lieu du repentir, l'expérience carcérale dans *Le Pain Nu* n'est pas inscrite dans un trajet religieux, orienté vers le salut, où doit naître le désir de la confession et de l'expiation.

> « *Assieds-toi. Tout ça arrive à cause du vin et des femmes dans un pays musulman gouverné par des chrétiens. Nous ne sommes ni des musulmans ni des chrétiens.* » (24)

Proche du point de l'extinction du rire, *Le Pain Nu* est un cri, une expérience existentielle, un témoignage, une contestation contrairement au

(22) Souiller. D. *Le Roman Picaresque*, Paris. PUF. « Que sais-je ? », 1980 ; pp. 58-59.
(23) Choukri, M. *op. cit.* p.p 127-128.
(24) Choukri, M. *op. cit.* p.128.

roman picaresque qui lui découle d'une veine littéraire informée par son orientation chrétienne et par sa visée didactique. La transfiguration finale du gueux (versant alémanien) en figure du libre penseur est toutefois perceptible à la fin du roman.

> « *Je pensais tout d'un coup : mais pourquoi cette lecture sur la tombe inconnue ? Mon frère n'a pas eu le temps de commettre des péchés. Il a vécu le temps d'être malade puis il a été tué par mon père. Je me rappelai ce qu'avait dit le vieux qui l'avait enterré : « A présent, ton frère est avec les anges !* »
>
> « *Mon frère était devenu un ange. Et moi, deviendrai-je un diable ? C'est sûr, pas de doute. Les enfants, quand ils meurent, se transforment en anges, et les adultes en diables. Mais il est trop tard pour moi pour espérer être un ange.* »(25)

Néanmoins il faut dire que la prison est le lieu d'une conversion, d'un autre ordre, du personnage. C'est en prison que Choukri épelle les premières lettres de l'alphabet arabe écrites sur le mur par un codétenu et accède ainsi symboliquement, à l'univers des signes et de la culture. C'est aussi en prison qu'il apprendra par cœur quelques vers de poésie anticolonialiste du poète tunisien Qassem Chabbi s'initiant ainsi à la conscience politique.

> « *Hamid sortit un crayon et se mit à écrire sur le mur.*
> *-Qu'est-ce que tu écris ? lui demandai-je.*
> *-Deux vers du poète tunisien Qassem Chabbi.*
> *-Et qu'est-ce qu'il dit ce poète ?*
> *-Voilà ce qu'il dit :*
> *Si un jour le peuple désire la vie*
> *Il faut que le destin réponde*
> *La nuit s'achèvera quoi qu'il arrive*
> *Et le joug se brisera absolument.*
> […]
> *Je lui dis :*

(25) Choukri, M. *op. cit.* p. 157.

-Tu as de la chance.
-Et pourquoi ?
-Parce que tu sais lire et écrire.
-Toi aussi tu peux apprendre à lire et à écrire quand tu veux.
Il écrivit quelque chose sur le mur et me demanda de lire en soulignant les lettres avec le crayon :
-Je ne sais pas.
-ça c'est Aleph. Et ça c'est quoi ? »(26)

2. La fonction idéologique : La ville entre culture et acculturation

Espace toujours à conquérir, la ville offre dans *Le Pain Nu* l'image traditionnelle de l'espace du picaro. Les scènes de la rue, les faits divers les plus sordides y prennent alors l'allure de « tableaux de mœurs » et donnent au récit de vie de Choukri la dimension d'une anthropologie de la société citadine de l'époque. Cependant, en associant intimement le thème de la ville à celui de l'identité personnelle, elle transcende sa pure dimension géographique. Travaillée, elle aussi, comme le héros-narrateur par le principe d'ambiguïté, la cité permet à l'histoire privée de rencontrer l'Histoire.

2.1. La ville et la campagne

Choukri est auteur citadin. La ville devient dès les premières pages de l'œuvre un objet de représentation. Elle est ainsi, dès le départ, consubstantielle au récit de soi. L'espace urbain y est présent à deux niveaux. A la fois, représenté et commenté, il constitue un cadre des événements du roman autobiographique qui fait partie intégrante de l'univers narré dans *Le Pain Nu* et il est l'objet de discours qui l'inscrit dans la vision personnelle de L'auteur.

« *A Tanger, je ne vis pas les montagnes de pain qu'on m'avait promises. Certes, dans ce paradis on avait faim mais on n'en mourait pas comme dans le Rif.*

Quand la faim me prenait aux tripes, je sortais dans les rues de notre quartier qui s'appelait joliment 'la source du petit chat' (Aïn Qettiouett.). Je fouillais dans les poubelles. J'avalais ce qui était encore

(26) Choukri, M. *op. cit.* p. 132.

mangeable. Là, j'ai rencontré un gamin, nu-pieds, à peine vêtu.
- Tu sais, les poubelles de la ville nouvelle sont plus intéressantes que celles de notre quartier. Les détritus des chrétiens sont plus riches que ceux des musulmans »(27)

La ville joue dans le roman autobiographique de Choukri un rôle d'une importance capitale. Elle structure le récit de vie et agit comme un parfait chronotope(28). Le déménagement d'une cité à l'autre préside aux grands bouleversements qui ont affecté le parcours d'une vie. Il a valeur de destin. D'où la prédominance du schème narratif de l'histoire ou du roman d'apprentissage.

Contrairement à l'espace rural, qui présente une certaine homogénéité (lieu de désolation, routes jonchées de cadavres et de charogne, espace d'éphémères rêveries), la ville est un espace protéiforme. Dès l'origine, les cités de Tanger de Tétouan et d'Oran sont marquées du sceau de l'ambivalence : attrait pour l'urbanité et malédiction secrète inhérente à sa nature même qui fait d'elle un être dressé contre la nature et les lois de la morale. Splendeur d'une part, lieu maléfique et générateur d'illusion de l'autre. Elle est à la fois réalité contingente et fiction issue de la seule pensée de son concepteur. C'est assurément cette logique du double qui a permis à Choukri de représenter avec le plus d'acuité le terrifiant mystère de la grande ville et l'aliénation de l'âme humaine dans la cité.

Choukri ne présente pas une image uniforme de l'espace citadin. La ville est peinte dans *Le Pain Nu* comme un univers polymorphe fortement contrasté, un espace de l'ambivalence et de l'éclatement. La ville dans l'acception de

(27) Choukri, M. *op. cit.* p. 12. On appelait à l'époque tout Européen « chrétien » dans le sens d'étranger. Comme on considérait tout Arabe « musulman ». Ici « musulman » désigne les Marocains. Cf. Note du traducteur, *op. cit.* p. 12.

(28) Mikhaïl Bakhtine appelle Chronotope un espace-temps, un univers humain que déterminent simultanément une époque et une configuration spatiale. Selon le critique russe "le Chronotope détermine l'unité artistique d'une oeuvre littéraire dans ses rapports avec la réalité ... En art et en littérature, toutes les définitions spatio-temporelles sont inséparables les unes des autres et comportent toujours une valeur émotionnelle [...] l'art et la littérature sont imprégnés de valeurs chronotopiques, à divers degrés et dimensions. Tout motif, tout élément privilégié d'une oeuvre d'art, se présente comme l'une de ses valeurs" in *Esthétique et théorie du roman*, traduit en français, Paris. Gallimard, « Tel », 1978, p.237.

Choukri n'est pas unifiée autour d'un concept central qui serait à priori réductible à sa seule dimension géographique. Dans *Le Pain Nu*, elle fonctionne non pas sur le mode de la cohérence, mais plutôt sur celui de la polyphonie, plusieurs facettes et dimensions faisant entendre leur voix dans le même emploi. L'espace physique, l'espace métaphorique et l'espace épistémologique sont souvent juxtaposés ou confondus dans la même occurrence.

2.2. La ville lieu d'acculturation

La conscience culturelle chez Choukri est d'abord conscience de la multiplicité des cultures et des codes culturels avec lesquels il est entré en contact. Elle est le fruit de l'expérience de l'éclatement du discours à propos de sa propre identité culturelle qui se trouve marquée par une sorte de diglossie, de métissage culturel exprimé souvent sous des termes marqués (auctoriels) d'attirance ou de répulsion, de laudation ou de dénigrement.

L'univers urbain, en tant qu'espace de rencontre avec la culture de l'autre, est aussi un lieu privilégié qui exacerbe les différences et qui met en marche les processus subtils d'acculturation. Choukri raconte une anecdote significative qui lui est arrivée les premiers jours de son arrivée à Tanger:

> «*Entre les gosses du quartier et moi, il existe une petite distinction. Quoique certains soient plus misérables que moi. J'ai vu un jour l'un d'eux ramasser la carcasse d'un poulet et en sucer les os en disant : « les habitants de cette maison ont une poubelle intéressante, généreuse…* »
> *J'étais pour eux l'affamé venu d'ailleurs :*
> *C'est un Riffain. Il est arrivé du pays de la famine et des assassins.*
> *Il ne sait pas parler arabe.*
> *Les Riffains sont malades et partout où ils vont-ils répandent la famine.*
> *En tout cas, nous ne mangeons pas leurs bêtes. D'ailleurs elles les rendent encore plus malades.*
> *Oui, quand meurt une vache, ou une brebis, ils la mangent quand même. Ils mangent de la charogne.*
>
> *Ce mépris du Riffain frappe aussi celui qui est descendu de la montagne. La différence c'est qu'on considère le Riffain comme un traître*

et le montagnard comme un pauvre type, un naïf. »[29]

L'image que nous donne Choukri de lui même, est l'image stéréotypée du paysan révolté. *Le Pain Nu* est truffé de révoltes aveugles, brutales, accomplies dans la spontanéité, le désordre et l'inorganisation. L'expression d'un certain primitivisme apparaît dans le texte comme le signe d'une non appartenance à la sphère de la culture.

« *Abdemalek perdit la maîtrise de ses nerfs et dis en colère :*
-Tais-toi ignorant ! Tu ne sais même pas écrire ton nom et tu veux parler politique !
[…]
Enfin l'occasion de régler mes comptes, de dire ce que j'avais sur le cœur à Abdelmalek et ses supporters, de rendre le mépris par un mépris encore plus fort. Je pensais à des mots bien précis. Mais je ne savais pas quoi dire au juste. Ma tête était lourde à cause du kif, du majoun et de l'alcool. Je vais lui demander de sortir dehors pour nous battre. L'effort physique est plus aisé que l'effort de pensée. »[30]

Il est certain que c'est en homme de culture et en fin observateur du monde que Choukri s'insurge contre les préjugés des autres. Toutefois, il concède volontiers que la civilisation et la culture sont d'essence urbaine et qu'elles caractérisent les élites, mais il est conscient de leur caractère paradoxal. D'abord en tant que cause de l'état de subordination des paysans et ensuite en tant qu'instrument décisif de leur émancipation. L'impératif d'acculturation qui peut découler d'une telle conscience, implique chez Choukri une vision particulière de la culture.

Le Pain Nu, est un texte écrit dans une logique de Pré-culture. Malgré la présence de remarques anthropologiques pertinentes qui nous présentent, il est vrai d'une manière sporadique, des modes de vie, le langage, la vision du monde du peuple, d'une collectivité à un moment donné de l'histoire. Choukri ne se reconnaît ni dans les moeurs de la bourgeoisie, ni dans la culture du peuple et

(29) Choukri, M. *op. cit.* p. 149.
(30) Choukri, M. Ibid.

des artisans qu'il a côtoyés pendant longtemps. Il retrace un ensemble d'attitudes, de valeurs, de goûts, d'habitudes de pensée, de croyances qui caractérisent une communauté, dans laquelle il ne se reconnaît pas.

Il est significatif, dans ce sens, de remarquer que le dernier chapitre du *Pain Nu* s'ouvre sur la phrase suivante, sorte de vengeance contre le passé et de promesse faite à l'avenir :

> « *Le matin, en revenant du port j'achetai un livre pour apprendre à lire et à écrire en arabe.* »(31)

2.3. La ville / femme

La ville constitue une étape importante dans le parcours initiatique du jeune Choukri. L'espace urbain demeure pour lui un véritable objet narcissique, support de l'identité culturelle et prolongement de l'identité individuelle. Cette relation avec la ville, Choukri la vivra sur le mode privilégié du désir, du sentiment et de l'émotion. Sur ce point, la vie citadine, comme la vie rurale, consacre le leitmotiv de Choukri de l'espace contaminé par des valeurs qui exaltent le triomphe de l'amour et du désir.

> « *Nostalgie. Tétouan. Les femmes, le vin et le kif. Folie. Tétouan est folie*. »(32)

Choukri voue un véritable culte à la beauté féminine. Cette attirance pour le féminin déteint sur la ville, en tant qu'espace qui offre le plus de possibilité de le rencontrer, devient elle même objet d'amour. Le glissement métonymique qui s'opère entre le corps de la femme et celui de la ville est le fruit d'une mystification dont le seul responsable est l'échec des sens de Choukri que la vue d'un beau corps fascine, éblouit et fait perdre tous les moyens.

> «*Sa robe s'ouvrit telle les ailes d'un oiseau qui tente en vain de s'envoler. Elle glissa sur ses épaules et je découvris son buste d'une blancheur éblouissante. Elle de retourna de nouveau. J'eus comme un*

(31) Choukri, M. *op. cit.* p. 155.
(32) Choukri, M. *op. cit.* p. 58.

vertige tant le plaisir était fort. J'étais ravi et stupéfait. Jamais auparavant mon corps n'avait connu un tel bouleversement. Je tremblai.»(33)

Dans sa représentation de l'espace urbain, Choukri demeure prisonnier de son imaginaire féminin. La ville est marquée irrémédiablement au seau du féminin. Le Tanger de Choukri, censé être un itinéraire initiatique, se mue en descente aux enfers. Face au danger de l'érosion du moi, de la perte de l'innocence et de la corruption de l'être que court Choukri en entrant dans les entrailles de la ville, Moloch qui broie les destinées, se dresse un seul rempart : la multiplication des figures féminines, à tel point qu'il est rare de trouver dans *Le Pain Nu* un nom de rue ou de quartier qui ne soit précédé et ou escorté par le nom d'une femme.

Mais, en définitive, dans cet univers hanté par les prostituées aux sexes béants, à la fois menaçants et sources de plaisir charnel, Choukri ménage des îlots féeriques dédiés aux souvenirs de certaines beautés pures, vestiges indélébiles de rares moments de bonheur.

« *Je lui annonçai notre départ à Tétouan. Elle me prit par la main et m'emmena chez elle. Je mangeai du pain complet trempé dans du beurre et du miel, puis elle m'offrit une belle pomme rouge et une poignée d'amendes. Mieux elle me lava le visage et les membres. Etais-je son petit frère ou son jeune fils ? Elle me peigna les cheveux. Je sentais ses mains douces sur mon front et mon visage. Elle me parfuma et me mit en face d'un miroir. J'y ai beaucoup plus regardé son visage que je ne m'y suis vu. Elle prit ma tête entre ses mains avec délicatesse, comme moi quand je prenais un moineau entre mes doigts. Ne pas faire mal. Elle m'embrassa sur la joue puis sur la bouche. J'ai pensé à elle comme une sœur qui ne serait pas la fille de ma mère.* »(34)

L'évocation de Assia dans l'épisode tétouanais, comme celui Madame Monique d'Oran, est un autre espace où le héros-narrateur érige un modèle de beauté impérissable dont le dévoilement prend des allures cosmiques :

(33) Choukri, M. *op. cit.* p. 31.
(34) Choukri, M. *op. cit.* pp. 25-26.

> « *Assia nue. Je m'imaginais toute la planète dans sa nudité : les arbres perdant leur feuilles, les hommes abandonnant leurs habits, les animaux quittant leur chevelure. Nu. Tout l'univers se mettant nu.*[…] *Un corps d'une blancheur lumineuse.*[…] *La nuit je rêvais de Assia. Nue. Tantôt ailée, survolant l'espace, tantôt sirène ambiguë dans l'eau du bassin…Je fus longtemps habité par cette image : le corps nubile dans nudité révélée. Assia restera dans ma mémoire. Image fugitive et initiation visuelle.* […] *Etrange ! si toutes les femmes n'ont pas la beauté du corps d'Assia, alors le corps de la femme est laid, définitivement laid…* »(35)

La présence féminine massive dans l'espace urbain fonctionne comme réceptacle où se dépose la multitude des moi possibles de Choukri. C'est grâce à cette présence au monde, rendue possible par le biais des identités de substitution, et c'est, risquons le mot, par délégation que le regard de Choukri peut se repérer dans le labyrinthe de la ville et que le topos peut accéder au statut de logos. Pour s'assumer dans cet univers, l'identité de Choukri incapable de dépasser son infirmité originelle, use et abuse du féminin pour conjurer le mal consubstantiel à la transplantation dans un espace autre que celui des origines et pour s'évader, le temps d'un souvenir, du sentiment de la perte de soi lié à l'action irréversible du temps.

3. En guise de conclusion

En associant intimement le thème de la ville à celui de l'identité personnelle, travaillée, elle aussi, par le principe d'ambiguïté, taraudée par la sourde lutte que s'y livrent le vrai et le faux, le Bien et le Mal, le discours sur soi, enfin, le discours littéraire rencontre l'histoire : les convulsions de la société marocaine, au milieu du XX ème siècle, semblent justifier les sombres pressentiments des hommes de lettres et confèrent ainsi à la littérature l'aura de la prophétie. Ce à quoi se livre Mohamed Choukri, c'est une quête d'identité, moins paradoxale qu'il n'y paraît parce que elle est mue par un idéal où justice et liberté sont mêlées – indissolublement.

Choukri semble être un démolisseur qui refuse la cohérence d'une

(35) Choukri, M. *op. cit.* pp. 31-33.

spatialité tranquille littérairement viable. L'impression qui nous reste après la lecture de cette œuvre est une impression extrêmement pénible. La ville est à conquérir si l'on ne veut pas être broyé par elle. La ville est une entreprise de déshumanisation. La ville est anti-naturelle, elle oppresse les hommes jusqu'à les nier, leur faire perdre leur humanité.

Mais ne l'oublions pas : le narrateur est une « fripouille » qui finira sous l'uniforme d'un homme de lettres, un écrivain remuant et talentueux, dont le monde des lettres a fait l'éloge, anarchiste dans l'âme, ange et démon, totalement imprévisible, capable de tout. Les masques du héros sont les siens : la psychologie compliquée du héros, dans *Le Pain Nu*, marquée au fer de la démesure est toujours en équilibre instable entre l'infamie et l'héroïsme, la dégradation de la vengeance et la magnanimité du pardon. Peut-être tout héros a-t-il besoin de masques et de fards, de déguisements et de feintes, pour survivre dans le monde des hommes grossiers ou sans relief.

Mohamed Choukri, c'est le geste, et le cri. Réplique d'une tragédie universelle qui hante une grande partie de la littérature universelle. Songeons à Céline, M. Butor… Mais c'est assurément, parmi les écrivains maghrébins et d'ailleurs, l'auteur du *Pain Nu* qui a représenté avec le plus d'acuité le terrifiant mystère de la grande ville, l'aliénation de l'âme humaine dans la nécropole.

***

THE QUR'ĀNIC SYMBOL OF FISH ON ḤAMMŪDID COINS: AL-ḪAḌIR AND THE HOLY GEOGRAPHY OF THE STRAITS OF GIBRALTAR

Salvador **PEÑA MARTÍN***
Universidad de Málaga

Miguel **VEGA MARTÍN***
Archivo Diocesano de Málaga

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 269-284]

Resumen: Algunas de las monedas acuñadas por el primer califa hammudí de Málaga llevan grabadas figuras de peces, cuya presencia puede explicarse a partir de las ideas islámicas sobre la autoridad espiritual. El símbolo del pez, como alusión a la figura de cierto misterioso Siervo de Dios y maestro espiritual, implica la ubicación del Estrecho de Gibraltar en el mapa sagrado del islam, al tiempo que recuerda las ideas chiíes sobre el imamato.

Palabras clave: Islam. Símbolos coránicos. Estrecho de Gibraltar. Hammudíes. Monedas. Gnosis.

Abstract: Some coins struck by the first Hammūdid Caliph of Malaga bear images of fish. The connection between such symbols and Islamic ideas on spiritual leadership are shown. The icon of fish is explained because of the relevance of the Straits of Gibraltar in the holy Islamic map. On the other hand it may be considered as an allusion to a certain mysterious Servant of God, as well as a reminder of the Shī'ī conception of imamate.

Key words: Islam. Quranic symbols. Straits of Gibraltar. Hammudids. Coins. Gnosis.

* spena@uma.es
* obispado@diocesismalaga.es

The silver coins[1] struck by the first Ḥammūdid Caliph ʻAlī al-Nāṣir li-Dīn Allāh in the city of Ceuta (*Madīnat Sabta*), in the year 408 H./1017-8 AD, have been studied several times by numismatists, who have paid particular attention to the pieces bearing images of fishes. This is a relevant feature in the numismatic issues of the Ḥammūdids[2], successors of the ʻAlid Idrīssids in al-Andalus (Islamic Spain) and North Africa. As far as we know, the first researcher who noticed the existence of small images of fishes on Caliph ʻAlī's coins was F. Codera[3], who identified them as tuna. A century later, J.J. Rodríguez Lorente and T.H. Ibrahim[4] included variants of coins depicting fishes in their corpus of Islamic coins struck in Ceuta, and recalled the importance of tuna fishing in the area of Ceuta since the Phoenicians. Recently A. Ariza[5] rejected the idea that these icons had to be associated with the geographical environs of the Straits of Gibraltar, and suggested instead that the icon of the fish had some kind of magical sense, as a protection against evil eye. A. Ariza states incidentally that fishes are mentioned in a few Qur'ānic passages, and it is one of these passages we would like to concentrate on as a means to explore the Ḥammūdid vision of the world, a system of spiritual ideas with the figure of the Imām as a keystone. Yet we do not need to refer to ʻAlid/Šīʻī theology or gnosis if we wish to find the grounds for a holy semiotics[6] of the world, which is shared by different religious systems of ideas[7]. This was clearly stated by L. Réau[8] as a starting point for his study on Christian iconography[9]:

(1) This paper is part of our work in the intepretation of the Andalusi legacy, a line of research of the Grupo de Investigación Traductología (Junta de Andalucía, HUM 0435). We would like to thank Maribel Fierro, who read the first draft of this article and made valuable commentaries on it, and Diana Mathieson, who revised the English.

(2) On Ḥammūdid dynasty, political history and numismatics, see Codera (1877 and 1903), Guillén (1880), Prieto (1926), Seco de Lucena (1955), Wasserstein (1985), Rodríguez & Ibrahim (1987), Acién (1998), Ariza (2004), Vega & Peña (2003 and 2004).

(3) Codera (1887: 431).

(4) Rodríguez & Ibrahim (1987: 84).

(5) Ariza (2004: 218).

(6) Peña (2004).

(7) Hani (1992), Lings (2005).

(8) Réau (1955-59: I, 61)

(9) On Christian iconography and symbols, see as well Vega (2004).

"L'idée dominante de la pensée médievale est que le monde visible, perçu par nos sens, n'a, en effet, d'intérêt qu'en tant que symbole ou préfigure d'un monde invisible. Les objets, les faits ne méritent pas d'être étudiés en eux-mêmes et pour eux-mêmes dans leur essence et dans leurs rapports: ils ne valent pour nous que comme des signes de réalités suprasensibles qu'il s'agit de discerner et d'interpréter".

Medieval thinking, both Christian and Islamic, converged on an idea already established in the *Old Testament* ("Psalm" 18: 2-7[10]):

"The heavens declare the glory of God; the sky proclaims its builder's craft. / One day to the next conveys that message; one night to the next imparts that knowledge. / There is no word or sound; no voice is heard; / yet their report goes forth through all the earth, their message, to the ends of the world. God has pitched there a tent for the sun; / it comes forth like a bridgegroom from his chamber, and like an athlete joyfully runs its course. / From one end of the heavens it comes forth; its course runs through to the other; nothing escapes its heat".

Coming back to Qur'ān, some of the referred verses (18: 60-65) tell the story of a certain meeting. Let us remember it according to two different English versions (A.Y. Ali's and A.J. Arberry's):

"Behold Moses said / to his attendant, "I will not / give up until I reach, / the junction of the two / seas or (until) I spend / years and years in travel. / But when they reached / the Junction, they forgot / (about) their Fish which took / its course through the sea / (straight) as in a tunnel. / When they had passed on / (some distance), Moses said / to his attendant: "Bring us / our early meal; truly / we have suffered much fatigue / at this (stage of) our journey." / He replied: "Sawest thou / (what happened) when we / betook ourselves to the rock? / I did indeed forget / (about) the Fish: none but / Satan made me forget / to tell (you) about it: / it took its course through / the sea in a marvellous way!" / Moses said: "That was

(10) *New American Bible*.

what / we were seeking after." / So they went back / on their footsteps, following / (the path they had come). / So they found one / of Our servants. / On whom We had bestowed / mercy from Ourselves / and whom We had taught / knowledge from Our own presence. (A.Y. Ali)*".*

"And when Moses said to his page, / 'I will not give up until I reach / the meeting of the two seas, / though I go on for many years.' / Then, when they reached their meeting, / they forgot their fish, and it took / its way into the sea, burrowing. / When they had past over, he said / to his page, 'Bring us our breakfast; / indeed we have encountered / weariness from this our journey.' / He said, 'What thinkest thou? When we / took refuge in the rock, then I / forgot the fish –and it was Satan / himself that made me forget it / so that I should not remember it– / and so it took its way into / the sea in a manner marvellous.' / Said he, 'This is what we were / seeking!' And so they returned / upon their tracks, retracing them. / Then they found one of Our servants / unto whom We had given mercy / from Us, and We had taught him / and We had taught him / knowledge proceeding from Us. (A.J. Arberry)*".*

The story is surrounded by a halo of mystery, on the one hand, because of its lack of details concerning the exact reference of the name *Mūsà* (Moses), who has not always been identified with the well-known Prophet by all commentators, as well as the fact that the Servant of God is never called by his name, and, on the other, because of that "junction (or meeting) of the two seas" (*majma' al-baḥrayn*) where all happened. In fact the Islamic doctrines on the search for Wisdom assume that the Junction (or Meeting) of the Two Seas was the stage of the encounter between two complementary approaches to religion, namely Law and Spiritual Science or Gnosis, personified by Moses and the Servant of God, whom Ibn ᶜAbbās (d. before 68 H./687 AD) already identified(11) as al-Ḫaḍir or al-Ḫiḍr, id est, 'the Green, the Verdant', "a prophet of the Sons of Israel". Some medieval scholars described him vaguely, like Ibn al-Sīd(12) (d. 521 H./1127 AD), who does not go further than stating that he was

(11) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, I, 849.
(12) *Al-Muṯallaṯ*, I, 496.

"one of the prophets" (*nabī min al-anbiyā'*), while Ibn Ǧuzayy al-Kalbī[13] (eighth/fourteenth century) stated that God gave him the traits of an angel, just to mention two Andalusi *savants*[14]. Al-Ḫaḍir has been well known by Western contemporary scholars, at least since A. de Biberstein Kazimirski[15] defined him as a

> *"personnage mythique, inmortel, et dont l'âme selon les musulmans, passait du corps d'un prophète dans celui d'un autre. On le croit le même que Pinchas*[16]*, ou Élie, ou saint Georges".*

The link between al-Ḫaḍir and some beliefs unaccepted by exoteric and Sunnī trends can be traced to the Andalusi contemporaries of the Ḥammūdids, such as Ibn Ḥazm (d. 456 H./1064 AD), who, in his *Kitāb al-Fiṣal*, in his examination of the "Šī'ī deviations"[17], strongly rejected transmigration of souls and the idea that al-Ḫaḍir could be invoked in different places of the world at the same time, as can be seen in Asín's Spanish translation of the passage:

> *"Todos estos herejes han venido, pues, a caminar por la misma senda de los judíos que dicen que el sacerdote Melquisedec, o el siervo enviado por Abraham a pedir en matrimonio a Rebeca para su hijo Isaac, o el profeta Elías, o Fineés, el nieto de Aarón, viven todavía en el día de hoy. El mismo camino siguen todavía los aturdidos sufíes, que pretenden que el profeta Elías y el profeta Jádir viven hoy todavía. Y algunos pretenden que a Elías se le encuentra en los lugares yermos y a Jádir en los jardines y praderas, y que, además, éste se presenta cuando alguien lo invoca, aunque se le llame a la vez en el oriente, en el occidente, en el sur y en el norte de la tierra y en mil lugares distintos, al mismo minuto, sea como sea".*

(13) *Kitāb al-Ḫayl*, 208-209.
(14) The Islamic controversies on al-Ḫaḍir were compiled by Ibn Kaṯīr, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, I, 325-337.
(15) Kazimirski (1860: I, 586).
(16) On Pinchas or Phineas in the *Bible*, see Gerard and Nordon-Gerard (1990: *s.v.*).
(17) Asín (1927-32: V, 55).

Thus al-Ḫaḍir is emblematic for all those who maintained the gnosis and the existence of human recipients of it, both part of the Šī'ī doctrines on spiritual leadership (*imāma*) and intimacy with God (*wilāya*). Al-Ḫaḍir's identity has been a fruitful matter of speculation for medieval and contemporary scholars, as Kazimirski's quotation showed. It has been claimed that al-Ḫaḍir was or had been or was to be Elias, Enoc, Idrīs, after whom the eponymous founder of the Idrīssid dinasty was called, as well as Hermes, Osiris, Saint George or the Flying Jew[18]. L. Massignon[19] considered al-Ḫaḍir just an epithet of Elias and the prototype of Islamic saints, while A. Schimmel stressed his condition of supreme spiritual guide[20], and M. Fierro[21] referred to the Andalusi polemics on al-Ḫaḍir's inmortality. On the other hand Qur'ānic exegesis gives plenty of evidence of al-Ḫaḍir's religious significance. According to the mu'tazilite Ǧār Allāh al-Zamaḫšarī[22], the Junction of the Two Seas may be located in different places: some people believe it is between the Sea of Fars and the Sea of Rūm, while some others locate it in Ifrīqiya or in Tangiers, although an allegoric interpretation is also possible, according to which the Junction is nothing but a allusion to Moses and al-Ḫaḍir who were "two seas of Science". The reason of Moses' journey was that God had charged him with the search for al-Ḫaḍir, recipient of a knowledge unfamiliar to Moses. When the latter asked God when and how he would meet al-Ḫaḍir, God answered: "on the Coast of the Rock", and gave the prophet an actual instruction: "put a fish in a basket, and where you lose it, everything will happen". Moses and his page or attendant, Joshua ibn Nun (Yūša' ibn Nūn), departed and lost the fish, carried by Joshua with some bread in a basket. At night both arrived at "the coast, near a fountain called the Fountain of Life (*'ayn al-ḥayāt*[23])", from which a drop of water sprinkled the fish, which came back to life "when the cold and the spirit of water touched it", and made its way in the sea. After this miracle the meeting

(18) See Asín (1927-32: V, 55), Bausani (1978: 588), Corbin (1958), García-Arenal (2002), Omar (1993).
(19) Massignon (1955: 158).
(20) Schimmel (1975).
(21) Fierro (1992: 239).
(22) *Al-Kaššāf*, II, 731-4.
(23) Compare with Ibn Gabirol's "Spring of Life" (*Fons Vitae*), as the symbol of the One and Unifying God (Cano: 2004).

with al-Ḫaḍir took place, and the Servant of God taught Moses about the unknown (*al-ġayb*). This story was told by other Qur'ānic commentators, such as the Andalusi Abū Ḥayyān (d. 745 H/1344 AD)(24), who specified that the Junction of the Two Seas was near Tangiers, and added that the village that refused "to welcome both of them" was *al-Ǧazīra al-Ḫaḍrā'*, id est, present-day Algeciras (Cadiz, Spain), near the Straits of Gibraltar, confirming this way what had already been said much earlier by the *faqīh* Ibn Waḍḍāḥ (d. 287/900), who mentioned(25) explicitly Moses and al-Ḫaḍir, as the unwelcomed visitors.

The story is full of symbolic elements. The involved people are mentioned both in *Qur'ān* and the *Old Testament*, and there are some striking convergences with Christian symbology, such as the water, the fountain, the bread and the fish(26). In fact, the fish is a symbol shared by other mythological or religious traditions, like Greek or Hindu(27), far beyond its actual magical or talismanic uses. As for Qur'ānic symbology, the link between the fish and the Junction of the Two Seas is evident. This holy and mysterious place was studied by H. Corbin(28), for instance wihin the system of ideas of Ibn 'Arabī (d. 638 H/1240 AD), for whom the Junction represented the confluence between the intelligible pure ideas and the perceptible objects. On the other hand we have textual evidence that Andalusis did believe that the Junction of the Two Seas was located in the Straits of Gibraltar; or at least one of such holy places, since the phenomenological coexistence of more than one manifestation of a single entity does not conflict with a holy approach to reality. Secondary medieval sources(29) inform us that Ibn al-Naẓẓām, an obscure *savant* from Cordoba quoted by the Andalusi historian Ibn Ḥayyān (d. 469/1076), claimed that the Meeting (or Junction) of the Two Seas was near "the Idol of Cadis". And the very same Ibn Ḥayyān recognised al-Ḫāḍir's involvement in as it were the legendary history of al-Andalus when the latter spurred on Hispan (the mythical founder of Spain). But the most significant text we know is provided by Abū

(24) *Al-Nahr al-mādd* II, 356-360.
(25) *Kitāb al-Bida'*, 36 (Spanish translation).
(26) Massignon (1955: 155) recalls, in this context, the symbol "Piscis assus, Christus passus" due to Saint Augustine of Hippona.
(27) See Guénon (1962: 121-124, Spanish translation).
(28) Corbin (1980).
(29) See al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, I, 132.

Ḥāmid al-Ġarnāṭī (d. 565/1169), who wrote a compilation of earthly wonders to offer a testimony of God's signs, according to his own words[30]. One of those wonders was a fish he was informed about by the people of Ceuta who believed that their city was precisely on the Junction of the Two Seas, near the Rock of Moses (*Ğabal Mūsà*). Abū Ḥāmid adds that the fish still lives in the sea waters and that people believe it is propitious. Here follows Bejarano's translation of his report[31]:

> *"Esto es lo que nos ha contado la gente de ese lugar que está en la Confluencia de los dos mares y que es una ciudad a la que llaman Ceuta. En ella está la roca a la que llegó Moisés, y donde Josué olvidó el pez asado del que se comieron la mitad y cuya otra mitad restante hizo revivir Dios, ensalzado sea, y se fue por el mar teniendo descendencia hasta hoy. Es un pez cuya longitud de más de un codo y cuyo ancho es de un solo palmo. Una mitad tiene escamas, espinas y una piel muy fina sobre sus entrañas, y media cabeza con un solo ojo, y da asco, es como si estuviese muerta, como si hubiera sido comida. Su otra mitad está bien, tal y como es un pez. La gente lo tiene por buen agüero y se le regala a las personas respetables. Los judíos y los cristianos lo compran, lo cortan en tiras y lo salan para transportarlo a países lejanos. Debajo de la ciudad de Ceuta hay otra ciudad que se conoce por Tánger, situada en la Confluencia de los dos mares".*

The connection between the Qur'ānic Junction of the Two Seas and the Straits of Gibraltar was recently explored by H. Ferhat[32], who pointed out how some medieval sources even spoke of a town named *Mā' al-Ḥayāt* (the Water of Life) near Ceuta, and considered the story of the meeting between al-Ḫaḍir and Moses as the starting point of important manifestations of popular religiosity in Morocco[33], in particular the mystical order of al-Ḫaḍiriyya,

(30) See Ducène (2003: 39).
(31) *Al-Mu'rib*, 71 (Arabic text), and 139-140 (Spanish translation).
(32) Ferhat (1993: 43).
(33) On sufism and popular religiosity in Morocco, see Rodríguez Mediano (2000) and Sánchez Sandoval (2004), as well as their references.

founded in Fes in the 18th century AC(34). Thus Abū Ḥāmid located the Straits of Gibraltar in the holy map of medieval Islam and pointed to a particular fish, difficult to identify zoologically(35), as the symbol of the whole spiritual affair. He did mention that his contemporaries considered the fish augured well, probably implying magical uses of it, but this is only a secondary, marginal aspect of the trascendental significance of the fish that lead Moses to al-Ḫāḍir. The fish may consequently have represented the Junction of the Two Sciences, as well as the exoteric and esoteric aspects of spiritual leadership (*imāma*), on the Ḥammūdid coins. This made the fish a symbol particularly convenient for a member of the Ḥammūdid dynasty like the Caliph 'Alī al-Nāṣir li-Dīn Allāh, who, as a charismatic leader (*imām*), ruled an Islamic realm located on the lands that form the Junction of the Two Seas. On the other hand, the symbol of fish has an additional value in the 'Alid or Šī'ī set of beliefs, because of its involvement in the story of *imām* 'Alī, who was honouured by a group of speaking fishes living in river Eufrate, near Kufa (Iraq)(36).

We are confronted with the logic of harmonious reflections characteristic to medieval thinking, as we saw above through Réau's words, that is the system of correspondences between the different levels of reality, thoroughly exposed by Iẖwān al-Ṣafā'(37). There are three degrees of existence: (1) God, (2) the world created by God, and (3) the human works. The latter must symbolize the world, that is itself a symbol of God. This double movement of reflections has been pointed out as well in medieval Christian literature(38), where the vision of the world as a book written by God is pervasive(39). The same patterns were shared by Muslims, based on explicit texts provided by the Qur'ān(40), and then incorporated into the theory of sign(41) developed by Abū 'Uṯmān al-Ǧāḥiẓ (d. 255/868), who considered a category of signs, called *nišba* 'trace, token', that

(34) Ferhat (1993: 50).
(35) On ictionomy, specially from a terminological perspective, see Torres (1995) and her references.
(36) Waines (2002^2: 191, Spanish translation).
(37) *Rasā'il*, *passim*.
(38) See, for instance, Cañas (1988: 48-49).
(39) See Curtius (1948).
(40) See 2: 99, 12: 105, 41: 53 and 57: 17.
(41) See Peña (2004) on the theory of signs in Arabic linguistic thinking.

included heavens and earth as signs of God's Majesty(42). The universe is ordered in proportionalities: the Qur'ānic geography has an image in natural geography, and the symbolic fish has its physical descendants in the fishes swimming in the Straits of Gibraltar, as well as an iconographic representation on coins. Furthermore the Ḥammūdid Caliph, holder of the Two Sciences, namely Law and Wisdom, may be viewed as a reflection (a spiritual reincarnation) of Moses and al-Ḫaḍir. In fact we already know that Islamic leaders in the Middle Ages intended to be identified with Qur'ānic characters, especially prophets, as M. Fierro(43) has pointed out about Mu'minid Almohads, who tried to appear as images of Moses. And similar processes of correspondences or proportionalities between the prominent *dramatis personae* of the Holy History are easy to find in Arabic poetry. Let us remember two relevant poets, Ibn Hāni'(44) (d. 372/972) and al-Ma'arrī(45) (d. 449/1057), who expressed ideas not alien to the Šī'ī system of perceptions in the panegyrical poems they dedicated to leaders engaged in charismatic processes of legitimacy.

Arabic medieval poetry and its social context are indeed a copious source for such conceptions. We know(46), for instance, that the poet Abū Zayd ibn Muqānā presented himself to the Ḥammūdid Caliph Idrīs ibn Yaḥyà al-'Ālī bi-[A]llāh to recite a poem on the Caliph's charismas. The latter listened to the poem concealed behind a veil (*ḥāǧib*), but he ordered it to be withdrawn and let the poet see his face after Ibn Muqānā recited the last line: "Look how we take from thy light, / that comes from the Lord of the Worlds". According to Arab medieval historians(47) this courtly ceremony had been imported from the 'Abbāsid Baghdad. Yet we must not exclude that it was part of a charismatic liturgy —the Imām, who represents God on Earth, shows himself hidden by a veil just like God's Veil that conceals Him from His servants. The same hallowing devices are likely to be found in the field of Arabic language, that was the most prominent field of representation in Islamic medieval societies. The logic of the holy seems to be working in proper names, as *Idrīs*, full of

(42) *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, 81.
(43) Fierro (2003).
(44) *Dīwān*.
(45) *Šurūḥ Siqṭ al-zand*.
(46) See Pérès (1953), Continente (1981), and Vega & Peña (2004).
(47) Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib*, I, 434.

Qur'ānic and Šī'ī reminiscences, reinvoked not only by the Caliph mentioned above, but by other members of the dynasty, among them one of 'Alī ibn Ḥammūd's sons. According to Ibn Ḥazm, this Idrīs, governor of Algeciras, was ephemerally proclaimed Caliph in Ceuta. This other connexion betwen the two cities on the Junction of the Seas leads us to wonder whether the Arabic name of Algeciras i.e. *al-Ǧazīra al-Ḫaḍrā'*, literally 'the Green Island', was interpreted as meaning 'al-Ḫaḍir's Island', thus refering to the Prophet of God, instead of or apart from an allusion to actual vegetation, which is not contradictory with the fact that al-Ḫaḍir was supposed to cause botanical fertility and take care of water(48). If this hypothesis is right, then we have the location of Algeciras in the holy map of Islamic West. When Ibn Sa'īd described(49) the Straits of Gibraltar he spoke about an area between Tangiers and the south of al-Andalus, that was called *al-Ḫaḍrā'* 'the Green, the Verdant', and was located in the Junction of the Two Seas, the natural end of the Mediterranean Sea, where, Ibn Sa'īd adds, there are twenty eight islands. Note that this is the number of the days in a lunar month as well as the letters of the Arabic alphabet, a new clue for the continuous need of consideration of a holy science of signs when considering some medieval Islamic manifestations. The striking similarity between such ideas and the Duodeciman Šī'ī symbology, where it is claimed that the Twelfth Imām lives hidden in "the Green Island"(50), seems to be a firm ground for the reconstruction of Ḥammūdid views and conceptions. On the other hand, the holy simbolism derived from the *Qur'ān* proves to be a solid ground on which to base an approach to Islamic medieval iconography, as M. Fierro(51) has recently shown in her study about vegetal decorations on Umayyad Andalusi coins.

Málaga, February 12th 2006

***

(48) Massignon (1955).
(49) Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib* I, 145-146.
(50) Corbin (1958: 73, Spanish translation).
(51) Fierro (2004).

REFERENCES

Arabic medieval sources

Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Al-Muʻrib ʻan baʻḍ ʻaŷā'ib al-Maġrib*, edited and translated into Spanish by Ingrid Bejarano, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Nahr al-mādd min al-Baḥr al-muḥīṭ*, edited by Būrān & Hadyān al-Ḍannāwī, Beirut: Dār al-Fikr, 1987.

al-Ǧāḥiẓ, Abū ʻUṯmān ʻAmr ibn Baḥr, *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, edited by ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo: Maktabat al-Ḫāngī, *s.d.*

Ibn Ǧuzayy al-Kalbī al-Ġarnāṭī, ʻAbd Allāh ibn Muḥammad, *Kitāb al-Ḫayl: Maṭlaʻ al-yumn wa-iqbāl fī ntiqā' Kitāb al-Iḥtifāl*, edited by Muḥammad al-ʻArabī al-Jaṭṭābī, Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1986.

Ibn Kaṯīr, Abū l-Fidā' al-Ḥāfiẓ, *Al-Bidāya wa-l-nihāya*, Beirut: Maktabat al-Maʻārif, 1981.

Ibn Hāni' al-Andalusī, *Dīwān*, edited by Karam al-Bustānī, Beirut: Dār Ṣādir-Dār Bayrūt, 1964.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ʻAlī: *Lisān al-ʻarab al-muḥīṭ*, edited by Yūsuf Khayyāṭ, Beirut: Dār Lisān al-ʻArab, *s.d.*

Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, Abū Muḥammad ʻAbd Allāh. *Al-Muṯallaṯ*, edited by Ṣalāḥ Mahdī ʻAlī al-Farṭūsī, Baghdad: Dār al-Rašīd, 1981.

Ibn Waḍḍāḥ al-Qurṭubī, *Kitāb al-Bidaʻ (Tratado contra las innovaciones)*, edited and translated by Maribel Fierro, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, edited by Buṭrus al-Bustānī, Beirut: Dār Bayrūt, 1983.

al-Maqqarī al-Tilimsānī, al-Šayḫ Aḥmad ibn Muḥammad, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, edited by Iḥsān ʻAbbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968.

Qur'ān (Ali): *The Holy Qur-ān: English translation of the meanings and commentary*, [translated into English by Abdullah Yusuf Ali] Medina: King Fahd Holy Qur-ān Printing Complex, 1410 h.

Qur'ān (Arberry): Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, 1964.

Šurūḥ Siqṭ al-zand, edited by Muṣṭafà al-Saqqā, ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, ʻAbd al-Raḥīm Maḥmūd, Ibrāhīm al-Ibyārī, Ḥāmid ʻAbd al-Maʻīd & Ṭāhā Ḥusayn, Cairo: al-Dār al-Qawmiyya li-l-Ṭibāʻa wa-l-Našr,

s.d. (Originally issued in 1945.)
al-Zamaḫšarī, Ǧār Allāh Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar, *Al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuǧūh al-ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, *s.d.*

Contemporary studies

Acién Almansa, Manuel (1998), "Los Ḥammūdíes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI", in Carlos Laliena Corbera & Juan F. Utrilla Utrilla (eds.), *De Toledo a Huesca: Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza: Instituto Fernando el Católico-Universidad de Zaragoza, pp. 45-59.
Ariza Armada, Almudena (2004), "Leyendas monetales, iconografía y legitimación en el califato ḥammūdī: las emisiones de 'Alī b. Ḥammūd del año 408(1017-1018", *Al-Qanṭara* 25, pp. 203-231.
Asín Palacios, Miguel (1927-32), *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid: Turner (reissued in 1984).
Bausani, Alessandro (1978), *Il Corano: Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani*, Milano: Rizzoli. (reissued in 1999).
Cano Pérez, María José (2004), "Ibn Gabirol", in Jorge Lirola & José Miguel Puerta (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, Almería: Ibn Tufayl, pp. 189-196.
Cañas, Jesús (1988), "Introducción", in *Libro de Alexandre*, edited by Jesús Cañas. Madrid: Cátedra.
Codera, Francisco (1877), "Monedas de los Hammudíes de Málaga y Algeciras", *Museo Español de Antigüedades* 8, pp. 421-469.
Codera, Francisco (1892), "Hammudíes de Málaga y Algeciras (noticias tomadas de Abenhazam)", in *Misión histórica en la Argelia y Túnez*, Madrid, pp. 29-39.
Continente Ferrer, José Manuel (1981), "Los Ḥammūdíes y la poesía", *Awrāq* 4, pp. 57-72.
Corbin, Henry (1958), *L'imagination créatice dans le sufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris: Flammarion. (Spanish translation by María Tabuyo & Agustín López, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Barcelona: Destino, 1993.)
Corbin, Henry (1980), *Temple et contemplation (essais sur l'Islam iranien)*,

Paris: Flammarion, (Spanish translation by María Tabuyo & Agustín López, *Templo y contemplación: Ensayos sobre el islam iranio*, Madrid: Trotta, 2003.)

Curtius, Ernst Robert (1948), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern: A. Francke. (Spanish translation by M.F. Alatorre & A. Alatorre, *Literatura europea y Edad Media latina*, México: FCE, 1955.)

Ducène, Jean-Charles (2003), "De nouvelles pages du *Mu'rib 'an ba'ḍ 'aǧā'ib al-Maġrib* d'Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī", *Al-Qanṭara* 24, pp. 33-76.

Ferhat, Halima (1993), "Réflexions sur al-Khadir au Magreb médiéval: ses appatitions et ses fonctions", in *Le Maghreb aux XII ème et XIII ème siècles: les siècles de la foi*, Casablanca: Wallada, pp. 41-50.

Fierro, Maribel (1992), "The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Ṣūfism in al-Andalus (fourth/thenth-fifth/eleventh centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55 (1992), pp. 236-249.

Fierro, Maribel (2003), "El título de la crónica almohade de Ibn Ṣāḥib al-ṣalāt", *Al-Qanṭara* 24, pp. 291-293.

Fierro, Maribel (2004), "Madīnat al-Zahrā', el paraíso y los Fatimíes", *Al-Qanṭara* 25, pp. 299-327.

García-Arenal, Mercedes (2002), "Messianisme juif aux temps des *mahdī*-s", in Fierro, Maribel (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales*, Madrid, 2002, pp. 211-229.

Gerard, André-Marie & Andrée Nordon-Gerard (1990), *Diccionnaire de la Bible*, Paris: Laffont.

Guénon, René (1962), *Symboles de la science sacrée*, Paris: Gallimard. (Spanish translation by José Luis Tejada & Jeremías Lera, *Símbolos de la ciencia sagrada*, Barcelona: Paidós, 1995.)

Guillén Robles, Francisco (1880), *Málaga musulmana*, Málaga: Oliver Navarro.

Hani, Jean (1992), *Mythes, rites et symboles*, Paris: La Maisnie.

Kazimirski, A. de Biberstein (1860), *Dictionnaire arabe-français*, Paris: Maisonneuve.

Lings, Martin (2005), "¿Qué es el simbolismo?" (Spanish translation by Juan Acevedo), *Sophia Perennis* 5, pp. 93-101.

Massignon, Louis (1955), "Élie et son rôle transhistorique: Khadiriya en Islam", in *Opera Minora*, edited by Y. Moubarac, Beirut: Dar al-Maaref, 1963, pp.

142-161.
Omar, Irfan A. (1993), "Khidr in the Islamic tradition", *The Muslim World* 83, pp. 279-294.
Peña Martín, Salvador (2004), "El signo en la lingüística árabe medieval", *Al-Andalus-Magreb: Estudios Árabes e Islámicos* 11, pp. 131-181.
Pèrès, Henri (1953), *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris: Maisonneuve. (Spanish translation by Mercedes García-Arenal, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid: Hiperión, 1983.)
Prieto Vives, Antonio (1926), *Los Reyes de Taifas: Estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la hégira(XI de J.C.)*, Madrid: Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.
Réau, Louis (1955-59), *Iconographie de l'art chrétien*, Paris: Presses Universitaires de France.
Rodríguez Lorente, Juan José & Tawfīq ibn Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1987), *Numismática de Ceuta musulmana*, Madrid: The Authors, 1987.
Rodríguez Mediano, Fernando (2000), "L'amour, la justice et la crainte dans les récits hagiographiques marocains", *Studia Islamica* 90, pp. 85-104.
Sánchez Sandoval, Juan José (2004), *Sufismo y poder en Marruecos*, Cádiz: Quorum.
Schimmel, Annemarie (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina.
Seco de Lucena, Luis (1955), *Los Ḥammūdíes, señores de Málaga y Algeciras*, Ayuntamiento de Málaga.
Torres, M. Paz (1995), "Ictinionimia en glosarios andalusíes", in Juan Vernet, Guillem Roselló & Jorge Lirola (eds.), *Al-Andalus y el Mediterráneo*, Barcelona: Lunberg, pp. 227-241.
Vega Martín, Miguel (2004), *Los sellos parroquiales de la Diócesis de Málaga*, Córdoba: Cajasur.
Vega Martín, Miguel & Salvador Peña Martín (2003), "Monedas a nombre de los califas hammudíes de Málaga en el Museo Arqueológico y Etnológico de Granada", *Mainake* 25, pp. 393-401.
Vega Martín, Miguel & Salvador Peña Martín (2004), "Un dirham a nombre del ḥammūdī Idrīs al-'Azīz bi-[A]llāh (luego llamado al-Muta'āyyid bi-[A]llāh", *Al-Qanṭara* 25, pp. 245-251.

Waines, David (1995), *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press. (Spanish translation by Consuelo Pérez Benítez, *El islam*, Madrid: Cambridge University Press, 2002[2].)

Wasserstein, David (1985), *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton U.P.

ضون كيخوطي في الريف: مشروع ترجمة بتطوان في ظل الحماية الإسبانية

Francisco M. **RODRÍGUEZ SIERRA***
Universidad Abdelmalek Essaadi

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 285-303]

Resumen: Introducción y texto de la traducción-adaptación de varios pasajes de *El Quijote* realizada por Tuhāmī al-Wazzānī (1903-1972) y publicada en tres breves entregas en la revista tetuaní *El Rif* entre 1951 y 1952.

Palabras clave: El Quijote. Tuhāmī al-Wazzānī. El Rif. Traducción.

Abstract: Introduction and text of several fragments from *Don Quixote* as translated and adapted by Tuhāmī al-Wazzānī (1903-1972), which were published in three issues of the magazine *El Rif*, from the city of Tétouan, between 1951 and 1952.

Keywords: Don Quixote. Tuhāmī al-Wazzānī. El Rif. Translation.

1. التوطئة

لقد تكاثرت خلال هذه الشهور، الزاخرة بالاحتفالات بالذكرى المئوية الرابعة لنشر الجزء الأول لـــ *النبيل البارع دون كيخوته*[1] *دي لا مانتشا*، تذكارُ وتعدادُ مختلف الطبعات والترجمات لهذا الكتاب

* Becario postdoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia. Universidad Abdelmalek Essaadi de Tetuán (Marruecos). Programa de becas postdoctorales en España y el extranjero (referencia EX2004-1168). E-mail: fr_rodriguez_sierra@hotmail.com

(1) هذا هو العنوان الذي أعطاه عبد الرحمن بدوي ترجمته كتاب ثربانتيس. ويختلف تعريب عبارة " El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha" اختلاف المترجمين. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، نجد "النبيل البارع دون كيخوته" (بدوي، 1998)، "الشريف العبقري دون كيخوتِ دي لا مانشا" (العطار، 2002)، "دون كيخوتِ دِ

الخالد. كما كانت هذه الذكرى باعثاً لا مثيل له لإعادة نشر الطبعات والترجمات النافدة ووضع أخريات جديدة. وقد تصدت اللغة العربية لهذه الحركة الاحتفالية بالرغم من كونها وصلت متأخرة الى ركب اللغات التي تُرجمت اليها أشهر أعمال ثربانتيس. وهكذا تم إلى الآن نشر أربع ترجمات الى العربية ظهرت في أعوام 1957، و1965، و2002[2]، ما يعني أن جميعها حديثة العهد، وخصوصاً الأخريان وهما تكادان أن تُزامنا الذكرى المئوية الرابعة. وربما يكون التمحيص العميق لأسباب هذا التأخر عملاً شاقاً، إلا أنه قد يتلخص في قلة حضور الثقافة الاسبانية وإسبانيا نفسها في عملية التفاعل الثقافي التي جرت بين المجال الحضاري العربي الاسلامي والاوروبي، المترتبة على أوضاع المرحلة الاستعمارية منذ القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين؛ فمن هنا تضاؤل الاهتمام بالمظاهر الثقافية باللغة الاسبانية مقارنة بالعدد الضخم الحاصل من الترجمات من لغات أوروبية أخرى (وبخاصة الانكليزية والفرنسية) الى اللغة العربية طيلة فترة النهضة العربية، ما بدوره كان مؤشّراً الى وجود طلبٍ شعبي جارف عائد الى تلبية احتياجات الطبقات المتعلمة والى نقص مترجمين ذوي كفاءة يباشرون هذا النوع من الترجمات الأدبية. فبالتالي، أصبح أمام المفكر العربي في أواخر القرن التاسع عشر، الراغب في الاطلاع على أعمال ثربانتيس، خيار الاستعانة بالترجمات المتوفرة في اللغتين الانكليزية والفرنسية[3]. فتُشكّلُ الحضور والنفوذ الثقافي وطلب الشارع العربي ووجود مترجمين، عناصرَ معادلة غير موجودة فيما يتعلق باللغة الإسبانية في العالم العربي.

وتتضح هذه الحال بجلاء عند التطرقً الى ترجمات *ضون كيخوطي* إلى العربية. ولعبد العزيز الأهواني الفضل في نشر أول ترجمة (القاهرة، 1957)، فتبعتها ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة، 1965). وبعد ذلك، لم تظهر ترجمة أخرى الى حلول عام 2002، حين ظهرت ترجمتا سليمان العطار (القاهرة) ورفعت عطفة (دمشق). وإن لم يمكن اعتبار عدد هذه الترجمات لعمل أدبي واحد عدداً قليلاً، إلا أنه يجوز تأويل هذا المعطى كحصر توفر الشروط المؤاتية للقيام بهذه الترجمة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وقرب احتفالات الذكرى المئوية الرابعة لنشركتاب *ضون كيخوطي*. فبدءً من العقد الخامس للقرن الماضي أصبحت إسبانيا تكثر علاقاتها الثقافية مع مختلف الدول العربية التي كانت تحصل على استقلالها وتأخذ في البروز على الساحة السياسية وقتئذ. إنّ مجموعة مقرات معهد ثربانتيس على مدار

لا مانتشا" (عطفة، 2002). ويُذكر أن اسم Don Quijote عادة ما يُعرّبُ "دون كيشوت" باللغة العربية، أي، حسب النطق الفرنسي. أما التهامي الوزاني فيفضل تعريباً يوافق النطق المغربي للغة الإسبانية: "ضون كيخوطي". وفي هذه المقالة سنتبع الوزاني في هذا الاختيار.

(2) صدرت بعد عام 2002 بعض الترجمات، ولكن لم يتسنَ لنا الاطلاع عليها لحظة إعدادة هذه المقالة.

(3) في هذا الصدد تذكر بيغيرا (Viguera) قول السفير محمد حسني عمر في كتابه *مذكراتي عن بعثتي في إسبانيا*: "قبيل سفري الى إسبانيا (عام 1950) جوّلتُ أشهر محلات الكتب في القاهرة والاسكندرية بدون أن أجد كتاباً أو مجلة إسبانية، ولا ترجمة من كتاب إسباني، فأقصى ما وجدته ترجمة ملخصة الى الانكليزية لـــدون كيشوت دي لا مانتشا" (بيغيرا، 1975: 146).

العواصم العربية ترجع الى سلسلة المراكز الثقافية الاسبانية التي تم تأسيسها خلال تلك الفترة، كما يعود الى الفترة عينها وفود أول أفواج المبتعثين والباحثين العرب الى إسبانيا. وهكذا يمثل عبد العزيز الأهواني مثال الباحث العربي المتمتع بمنحة للقيام بدراسات في إسبانيا. وهكذا سيتولد الرعيل الأول من المفكرين والأساتذة العرب البارزين الذين يتقنون اللغة الاسبانية، وكان بعض هؤلاء من الذين سيدشنون الدراسات الاسبانية في الأواسط الجامعية العربية. ومن هذه الدوائر والأقسام الجامعية يأتي سليمان العطار ورفعت عطفة، وهما المترجمان الآخران *لضون كيخوطي*.

إذن، نعاين أنه من النفوذ السياسي والثقافي ينطلق الطلب والحاجة الى التبادلات الثقافية، ومن هذا التفاعل ينبثق العنصر البشري القادر على القيام بالأعمال الأدبية الأساسية[4]. ومن لافت النظر أن الترجمات الأربع المذكورة أعلاه إنتاج من يد أساتذة جامعيين، وحتى من مفكر مشهور ذي صيت على الصعيد العالمي، كما هي الحالة لدى عبد الرحمن بدوي.

2. ضون كيخوطي في الريف

قد يبدو من المفارقة للقارئ المطّلع أن تصدر ترجمات *ضون كيخوطي* هذه مجتمعة من المشرق ولا يُذكر شيء عن المغرب العربي، مع أنه الأقرب جغرافيا من إسبانيا وله بها صلات تأريخية عتيقة. والواقع أن نجاح ترجمة من هذه الضخامة يستدعي إمكانيات مهمة في ما يخص البناء التحتي المدرسي والأكاديمي إزاء تعليم اللغة الاسبانية، وزد على ذلك مقداراً باهظاً من الجهد والمثابرة الشخصية والإمكانيات المادية وشيئاً من الاهتمام من قبل دور النشر. وسبق أن قلنا إن الترجمات المنشورة الى حد الآن قد انطلقت عن باحثين وأكاديميين متخصصين بالدراسات الاسبانية، كما تم نشر جلّها في القاهرة، وهي إحدى أهم بؤر إشعاع الحضارة العربية. وزيادة عن ذلك، يوعز الترتيب الزمني لهذه الترجمات الى أن ترجمة بدوي أتتْ، بمفردها، لإرضاء طلب الشارع العربي ودور النشر الى حد ما، ما قد يفسر تأخير بروز ترجمتي العطار وعطفة الى تأريخ يعاصر مناسبة الذكرى المئوية الرابعة.

والواقع أن هذا التأريخ المقتضب لمحاولات ترجمة *ضون كيخوطي* يكسو خلفية شاسعة طويلة من المجهودات غير المكتملة ومن اتصالات حضارية أكثر مباشرة من العلاقات الأكاديمية. ويستحيل إعداد تأريخ الترجمات غير المكتملة والمحاولات الفاشلة، إذ أنّها تبقى، عادة والى الأبد، في نطاق النسيان. بيد أنّ في بعض الأحيان تطلع هذه المحاولات الى النور، وبالرغم من كونها مجرد مشروعات فإن وجودها يلقي أضواءً على مشروعات أخرى قد اكتملت بالفعل.

وفي حال ترجمات *ضون كيخوطي* الى اللغة العربية نتوفر على محاولتي نايب أبوملهم وموسى

(4) انظر: بيغيرا (1975: 148-177).

عبود، والتهامي الوزاني، العائدتين الى أعوام 1948 و1951-1966 على التوالي[5]. وكلتا الحالتين تنطويان عناصر مشتركة بما يتعلق بملابسات وضعهما، ما يجعلهما تعارضان الترجمات المنشورة المذكورة آنفـــاً. ومقابل هذه الترجمات التي تتميز بـــمسعى أكاديمي، فهي ناتج مجهودات أساتذة ومتخصصين من أصل مشرقي، نجد أنفسنا أمام مشروعيْن اثنين ينبثقان من الظروف الثقافية التي خلقتها الحماية الاسبانية في المغرب. وإذا كان أبوملهم وعبّود من أصل شامي، فإنهما يعملان مترجمين لدى الإدارة الاستعمارية الاسبانية بالمغرب، ما يضعهما في سياق يماثل ظروف الوزاني، الذي كان صحافياً وسياسياً من أصل تطواني عاش طيلة حياته في عاصمة منطقة الحماية الإسبانية.

انحصرت ترجمة أبوملهم وعبود، التي انتهى تحضيرها عام 1948، بالكتاب الأول *لضون كيخوطي*، وانبعثت من تكليف فؤاد افريم بستاني – مسؤول عن العلاقات مع العالم العربي لدى منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة الحديثة التأسيس آنذاك- إياهما بها. ولم تنشر هذه الترجمة ويستحيل راهناً الاطلاع على مسودة نصها[6]. وبدورها، انطلقت ترجمة الوزاني من جهد مثابر دؤوب باشره هذا الأديب التطواني ما بين 1951 و1966. وتحتفظ الترجمة حالياً في المكتبة العامة والمحفوظات لمدينة تطوان على شكل نص مخطوط بخط يد الوزاني نفسه في مجموعة من الدفاتر. وتوقفت هذه الترجمة في الفصل الرابع العشر للجزء الثاني لكتاب *ضون كيخوطي*، ويتضح عبر تتابع التواريخ المسجلة على صفحات المخطوطة أن الوزاني انهمك في ترجمته ما بين ديسمبر عام 1951 وأبريل 1954، وأنه، بعد توقف دام بضع سنوات، استأنف المشروع فكرر تعريب الفصول الستة والعشرين الأولى للكتاب خلال فترة ما بين 1960، تقريباً، وأكتوبر 1966[7]. وتجعل تواريخ إنجاز ترجمتي أبوملهم-عبود والوزاني، وهي 1948 و1951-1954 على التوالي، هذين المشروعيْن أسبق منهما للأهواني وبدوي. ولا نعرف ما حال دون إتمام عملهم، ونقص المعلومات هذا يسمح لنا فقط بطرح افتراض أن الظروف والشروط المادية والشخصية هي التي ربما منعت أول ترجمة *ضون كيخوطي* الى اللغة العربية من الصدور بمدينة تطوان، عاصمة الحماية الاسبانية في شمال إفريقيا.

إلا أن الوزاني نشر بالفعل خلاصة لبضع المقاطع من الفصول الأولى *لضون كيخوطي* على صفحات الجريدة التطوانية *الريف* التي كان يديرها **[صورة 1]**. وكانت هذه الخلاصة عبارة عن ثلاث حلقات ظهرت في الأعداد 1028 [1951/12/17]، 1029 [1951/12/28] و1031 [1952/01/14]، يبدو أن الوزاني سعى من خلالها، بصورة متواضعة وسريعة، لإذاعة المشروع الضخم الذي كان قد اضطلع به إبان ذلك، رغم عدم تلميحه الى هذا القصد. وقد أبدى الوزاني عبر إدارته زمام

(5) انظر: أغيرّي دي كارثير [Aguirre de Cárcer] (1992: 231)؛ رودريغيث سيرّا [Rodríguez Sierra] (2005).

(6) أغيرّي دي كارثير (1992: 231).

(7) رودريغيث سيرّا (2005: 13-14).

المجلة اهتماماً لا بأس به تجاه الأدب الاسباني بشكل عام، وكان في هذا الأمر يتجاوب مع كون الجريدة تصدر في ظل الاستعمار الاسباني؛ ورغم من تقديم *الريف* نفسها "جريدة وطنية ثقافية حرة"، فالواقع أنّ مواقفها القريبة من السلطات الاسبانية تجعلها تعبر، بما يتعلق بأمور ثقافية وبالتالي مسائل تخص الأدب الاسباني، اهتماماً الى القرن الذهبي الإسباني والى شخصيات خالدة من العصر الكلاسيكي بإسبانيا، ما كان يناسب الحقيقة الثقافية الرسمية أنذاك[8]. وفي هذا الصدد، من الجدير بالذكر أن المقيم العام الاسباني، الكولونيل بيكبدير [Beigbeder]، كان صاحب مبادرة تأسيس جريدة *الريف*، إذ أنه من اقترح على الوزاني إنشاء جريدة دورية تصدر باللغة العربية، وهذا خلال مقابلة جرت بينهما في يوليو عام 1936[9]، أي، في أعقاب اندلاع الحرب الأهلية في إسبانيا بعد الانقلاب الفاشي الذي قاده الجنرال فرانكو. وكانت *الريف* تتجه إلى القارئ العربي القاطن بمدينة تطوان وحيز نفوذها، إذ ما كاد أن مر شهران على انطلاقها حتى مُنع توزيعها على المنطقة الجنوبية والدولية بعد اتمام السلطات الفرنسية إياها بالتواطؤ مع الإدارة الفاشية[10]. وحقيقة الأمر أن الجريدة كانت تخضع للرقابة فيما يتعلق بالأخبار عن الحرب الأهلية الإسبانية والحرب العالمية الثانية بأوروبا عموماً، إلا أن أمام الوزاني هامش واسع للتصرف حيال سائر الأمور[11]. إذن، يبدو من المنطق استنتاج أن *الريف* كانت تسلك مسالك أولويات القانون الأدبي السائد في أثناء تلك الفترة بإسبانيا الفرانكية. وهكذا يصبح ذا مغزى أن تكون *الريف* قد أبدت هذا الاهتمام غير المستهان إزاء أدب القرن الذهبي الإسباني، مثل ما يتبين من نشر سلسلة من المقالات حول هذه الحقبة تحت العنوان "العصر الذهبي في الأدب الإسباني" في الأعداد 141 (1938/06/14)، 150 (1938/08/16)، 153 (1938/09/06) و157 (1938/10/04)، وإزاء شخصية ثربانتيس نفسها، فوقّع حقاً الوزاني ذاته مقالة ظهرت على عدد فاتح ماي عام 1942 عَنْوَنَها "ثربانتيس كما يراه الأديب المغربي".

3. ملاحظات حول فصول *ضون كيخوطي* في *الريف*

أول ما يلفت النظر في هذه الخلاصة التي ألّــفها الوزاني عن مقاطع كتاب *ضون كيخوطي* أنها أُنجِزت بالتسارع. فعلاوة على انعدام ترقيم دقيق يسعف بتفريق الجمل بشكل مضبوط، وهي خاصية يتسم بها تصميم نصوص الجريدة عامة بموجب الإمكانيات التقنية للمجلة، نعثر في نص هذه الخلاصة بين الفينة والأخرى على أخطاء وغلطات، تارة فادحة وتارة طفيفة، ناجمة على الأرجح عن ضيق الوقت

(8) روئيث كاسانوبا [Ruiz Casanova] (2000: 455).

(9) انظر: الخطيب (2000: 148-149) وبنعزوز حكيم (2004: 43).

(10) إهراي عوشر (1989: 39).

(11) الخطيب (2000: 149). واعتزمت السلطات الفرانكية علناً ضمان قدر أدنى من الاستقرار والهدوء في منطقة الحماية إبان الحرب الأهلية، وقصد ذلك فسحت المجال أمام بعض الحرية الصحافية والسياسية في الأوساط الوطنية المغربية.

وشبه انفراد الوزاني في تحمل ثقل أعباء إدارة الجريدة. ولا تمسّ هذه الأخطاء مسألة عدم تطابق النص الأصلي الاسباني فحسب، إذ أنّ نص *الريف* لا يتعدى أن يمثل محاولة للتخليص ولتقديم نُبَذ من مقاطع كتاب ثربانتيس، وإنما تطال أخطاء مطبعية ومن قبيل آخر تعود الى عدم فطن الوزاني بمعنى مفردات أو عبارات قديمة اندثرت في معجم اللغة الاسبانية الحديثة وهي اللغة التي تعرّف عليها الوزاني، نظراً لأنه تثقّفَ عصامياً خارج أي تعليم منظم، عدا مرحلة حفظ القرآن بالكتاب في صغره، ما ينطبق أيضاً على إلمامه باللغة الاسبانية.

وفي حين عملنا على مراعاة متن نص *الريف* الأصلي بأخطائه، بما يمتلك من الأهمية الوثائقية، إلا أننا أضفنا من وسائل الترقيم ما يساعد في فهم وحسن استيعاب النص، أي: النقطة والفاصلة والهمزة، إذ أنه خال بتاتاً عن هذه الأدوات، كما ستساعد الملاحظات والهوامش أسفل الصفحات في إيضاح غموض بعض الجُمل. ومن جهة أخرى قد اعتزمنا توحيد طريقة كتابة بعض الحروف، فيلاحظ في طبع *الريف* التأرجح المستمر بين الخط المغربي والشرقي من حيث وضع النقط على حروف الفاء والقاف وياء نهاية الكلمة.

وأخيراً، يجب أن نفهم أن قيمة هذا النص تكمن في كونه وثيقة تأريخية بما يبين من صلات المثاقفة القائمة بين القانون الأدبي السائد لدى القوة المستعمرة وبين الطبقات المتعلمة في المنطقة المستعمَرة، وكل هذا على منبر أوحد مثل جريدة *الريف*. وينبغي ألاَ ننسى أن هذه الخلاصة لم تكن سوى انعكاس باهت بعمل أشدّ شساعةً كما كانت ترجمة كتاب *ضون كيخوطي* بأكمله. ومن نافل القول أن الوزاني وعى تمام الوعي، ولو ضمنياً، بأنه عبر نشره هذه الخلاصة وقيامه بترجمة أشهر وأهم رواية للأدب الإسباني كان سيمنح المكتبة العربية المتوفرة آنذاك مساهمة مهمة بمقدار ما تشكل الأعمال المترجمة نوعاً أدبياً بحد ذاته وجزءاً متكاملاً في أدب الثقافة المتلقـــية[12] وبقدر ما عرف أهمية هذا العمل الخالد. فإذا أيقنّا بأن سياق الظروف الاستعمارية ونفوذ القوة المسيطرة استجلبت الوزاني لكي يبادر إلى مشروعه، إلا إنه ليس من شك أن الوزاني أراد ردم فراغ أمام القارئ العربي.

***

(12) انظر: غارثيا جيبرا [García Yebra] (1994: 270-286)؛ غيجين [Guillén] (2005: 324-332)؛ ابن زهار [Even-Zohar] (1999).

4. نص *الريف*

***الريف* (1951/12/17، العدد 1028) [صورة 2]**

[ص 1]

من فصول كتاب ضون كيخوطى

ترجمة الوزاني

وفي كثير من الاحيان كان يجادل كاهن حلته –وكان واسع الاطلاع منوها به في سيكوبيا[13]– في شأن من عسى ان يكون افضل فارس، هل هو بالميرين الانكليزي[14] ام هو آمديس دي كاولا[15]، وكان يحاور نيكولاس، حلاق قريته، فانه كان يذكر انه لم يصل فارس فبا[16] الى ان يكون مثل ايدكبري[17]، واذا كان ولا بد من مقارنته بامر فانه ضون كلاور[18]، لانه كان حاويا لصفات الكمال و لم يكن فارسا متحذلقا[19] متصنعا ولا كثير البكاء كأخيه[20]، وفي الشجاعة[21] لم يكن قط في الساقة. وفي البيت [في الحكم[22]] كان يلتجئ الى المطالعة حتى ينغش بين الكتب، فكان في الليل يتوصل في الحل من واضح الى واضح[23] وفي النهار يجد انه لا يخرج من عوبصة الا ليتوحل في عوبصة اخرى[24]. وهكذا غدا[25] قليل النوم كثير المطالعة حتى جف دماغه بحيث كاد يفقد رشده، وملكت بداعة ما يطالعه في

(13) ليس الطبع واضحا في هذه الكلمة. ومن الارجح ان يكون "سيكوبيا"، أي، مدينة "Segovia"، مع أن الوارد في النص الاصلي هو مدينة "Sigüenza".

(14) أي: "Palmerín de Inglaterra".

(15) أي: "Amadís de Gaula".

(16) أي: "El Caballero del Febo".

(17) يصعب نسب هذا الاسم الى اي من الفرسان المذكورين في النص الاصلي، الى جانب كون خط الطبع غير واضح بما فيه الكفاية.

(18) أي: "Galaor" في الأصل الاسباني، وهو اخو آماديس دي كاولا. ويرد "كلارو" في نص *الريف* خطأً.

(19) يرد في نص *الريف* "متحئولقاً"، وهي غلطة مطبعية وجوباً.

(20) كان كلاور أخا آماديس دي كاولا.

(21) "السجاعة" في نص *الريف*، وهي غلطة مطبعية لا محالة.

(22) هذه العبارة زائدة إذ أنها تعترض الجملة بدون فائدة ولا معنى. والأرجح أنها خطأ مطبعي.

(23) يأتي هنا الوزاني بترجمة حرفية تطابق النص الاسباني: " se le pasaban las noches leyendo de claro en claro"، أي، "كان يمضي الليالي وهو يطالع من وضوح النهار الى وضوح صباح الغد".

(24) في النص الأصلي: "y los días de turbio en turbio"، أي، كان ضون كيخوطي يمضي النهار من عوبصة الى عوبصة، ويقصد "كان يمضي النهار من ظلام اليل الى ظلام ليل الغد".

(25) "اغدا" في نص الوزاني، وهي غلطة مطبعية.

الكتب عليه مشارعه فأصبح يتراءى له الا ما تشتهيه ميوله من انغمار في حياة محفوفة المجادلات والحروب وانواع الغدر والجراحات والسهام في المغائم ومواقف الحب واساليب العذاب[26] والارتفاقات المستحيلة. وارتكز في مخيلته صحة وجود الحيل —المكايسة– التي تأتي بالاختراعات التي يحلم بها الغلاة المفرطون مما طالعه في الكتب لانه كان يعتقد انه لا يوجد في الدنيا كتاب تاريخ اصح من كتب الفروسية. وكان يقول ان ايل ثيد[27] كان فارسا من قرة الفرسان لكنه لا يطاوع الفارس صاحب السيف الملتهب[28] الذي كان في التفاتة واحدة يقسم وحشين كاسرين نصفين وكذلك كان يفعل بعمالقة الاغوال.[29]

وفي الواقع كان الرجل فاقد الشعور وذلك ما دفعه الى ان يفكر في امر غريب لم يأته مجنون في الدنيا ولكنه حسب الفكرة امرا معقولا، بل هي ضرورية لعلو شأنه ووفور شرفه فقر خدمة جمهوريته وان يصبح فارسا سيارا يذهب في كل وجه بسلاحه وفرسه كي يبحث عن حظه وينخرط في الملأ الذين قرأ عنهم ان الفرسان السيارين يتجندون[30]، ثم ينصرفون لتحطيم كل صنف من صنوف العدوان ويتعرضون للحوادث والاخطار فيفضونها بحس الحسام وبذلك يكسبون خلود الاسم وذيوع[31] الشهرة. وتراءى المسكين حاله كيف يرجع التاج فوق راسه نتيجة لعمل يده ويقنع بالتملك ولو كان ملكا امبراطورية طرابسوندا[32]. وبهذه الاماني المعسولة التي نشات عن ذوقه الغريب اندفع للاسراع بتنفيذ الرغبة التي ملكت عليه مشاعره. واول ما فعل ان عمد الى صقل اللأمة التي تحت يده وكانت لجد اجداده وقد اكلها الصدأ وغدَّها التعفن انقضت عليها الأجيال وهي لا تستعمل مطروحة في زوايا الاهمال والنسيان. فنظفها وصقلها جهد المستطاع ووجد ان اللأمة ينقصها شيء عظيم الاهمية، ذلك انها لا تشتمل على البيضة التي تستر الوجه مع الرأس وانما فيها مغفر يستر الرأس فقط. ولم يقف لائم عند هذا الحد بل ان صاحبنا ظهر براعته ومهارته في الصناعة فقد عمد الى الورق القوي وصنع منها شبيها بما

---

(26) "عداب" في نص *الريف*، وهو خطأ مطبعي تسبب فيه تأثير الدارجة. على أية حال، يخلط الوزاني بسبب التشابه بين الكلمة الاسبانية "tormentas" بمعنى "عواصف" وهي الواردة فعلاً في نص ثيربانتيس، والكلمة "tormento" بمعنى "العذاب". وهذا الخطأ الفادح مؤشر الى التسارع في تحضير الجريدة وضآلة إمكانياتها وضيق الوقت لمراجعة عملية التحرير.

(27) أي، "السيد"، أو "El Cid" في النص الاسباني الاصلي.

(28) أي، "El Caballero de la Ardiente Espada".

(29) يتم هنا حذف مقطعة من النص الاسباني الاصلي يسرد فيها مثالب وصفات فرسان آخرين، حيث فضل الوزاني إهمالها تحسباً ضجر القارئ المفترض ونظراً لأن مرماه هو مجرد تقديم نبذ من كتاب ضون كيخوطي. والملاحظ انه الى حدّ الآن يقوم الوزاني بترجمة وفية نوعاً ما بالنص الاصلي.

(30) يقصد الوزاني ترجمة "los caballeros andantes se ejercitaban"، ولكنه يخلط ولا يفرق بين "ejército" و"ejercicio"، أي، بين "الجند" و"القيام بشيء" أو "التدرّب".

(31) "ديوع" في نص *الريف*.

(32) "على الاقل، امبراطورية طرابسوندا"، أي، "el imperio de Trapisonda".

يستر الوجه ولصق من البيضة والصقه بالمغفر الذي كان في ضمن لأمته حتى أصبح المغفر شبيها بالبيضة الكاملة ولكي يتأكد من ان بيضة قوية صالحة لأن تقيه الاخطار التي يمكن ان تأتيه من طعنة تقع عليها فانه خرج سيفه وضربها به ضربتين وفي الضربة الاولى صاب السيف جزء منها فإذا بها ممزقة.

***

الريف (**1951/12/28**؛ **العدد 1029**) [صورة 3]

[ص 1]

من فصول كتاب ضون كيخوطى

يتعلق بالخروج الاول الذي خرجه من ارضه

ترجمة الوزاني

ولما أعد هذه العدة وتجهز بجهازه لم يرد ان يتأخر[33] بعد ذلك وعزم على تنفيذ فكرته وحثه على المبادرة اعتقادا[34] ان الدنيا لا تتحمل بطئه فانه سوف يرفع المظالم ويصلح الهيئات ويتدارك الاخطاء ويزيل الاجحاف ويقضي عدة ديون. وبدون ان يشعر اي مخلوق[35] بعزمه وبدون ان يراه احد فانه فكر ذات يوم والطيور في وكناتها وشبح بكامل لأمته وامتضى برذونه الروتينانتي[36] ووضع بيضته المشوهة على رأسه وحمل ترسه وأخذ رمحه وتسلل من باب خليفي لحظيرة وخرج الى الفلاة مفعما قلبه سرورا محقورا[37] طرفا من جراء التيسير الذي رافقه[38] عند الشروع الذي شرع فيه. ذلك انه تذكر في ذلك الحين انه ما من فارس مسلح[39] الا وهو يعمل بقاعدة من قواعد الفروسية في انه لا يمكنه ان يحمل الاسلحة ولا يجب عليه حملها اذا لم يكن برفقته فارس ما ووقع ونزل منفردا الاسلحة البيضاء كفارس

(33) "يتاقر" في نص *الريف*، ويرجح ان تكون غلطة مطبعية.
(34) "انتقادة" في نص *الريف*.
(35) "مجلوق" في نص *الريف*، وهو خطأ مطبعي.
(36) "الروثينانتي"، أي: "Rocinante".
(37) لا تفيد كلمة "محقور" بمعنى واضح في هذا الموقع.
(38) "رافقته" في نص *الريف*، وهو خطأ.
(39) أي، لم يتم بعد تقليده فارساً. ويترجم الوزاني التعبير الاسباني "ser armado caballero" ترجمة حرفية.

وحمل عرير دون ان يكون ترسه يحن بل أثرا من اثار العقائم التي عليه ان يكسبها بسيفه[40]. وحملته هذه الهواجس على ان [...][41] ويتردد في شأن ما اخذ فيه، وهاج جنونه وسبب له خلف عزم شديد على ان يعمد الى اول رجل يلقاه فيملوه السلاح اقتداءً بالكثير من الفرسان الذين فعلوا هذا الفعل حسبما قرأه.

***

***الريف* (1952/01/14؛ العدد 1031)**

[ص 3][42]

من فصول كتاب ضون كيخوطي [صورتا 4و5]

ترجمة الوزاني

فرأى على مقربة من طريق سيره ضيعة تلوح فكأنما شاهد نجما يهدي لا الى المأوى المتواضع بل يرشده الى القصور التي يسعى في طلبها فاسرع في سيره حتى وصلها في غلس المساء واتفق انه وجد بباب الضيعة فتاتين خادمتين من اولئك اللواتي يدعون –فتيات الحزب[43]– في طريقهما في اشبيلية صحبة بعض الحمّارين الذين اتخذوا الضيعة تلك الليلة منزلة لمرحلة من مراحلهم. وبما ان مغامرنا اعتقد وتخيل ان كل ما كان خيالا يتخيله فانه أصبح امرا واقعا ملموسا قد تجاوز حد ان يكون مجرد سطور في الرقاق. ثم بعد ان راى الضيعة كانت لديه بمنزلة القصر بما به من بروج اربعة ومشارف من فضة بيضاء لا تنقصه القنطرة المتحركة ولا الخندق العميق يستوفي لكل ما لا ينبك عن أمثاله من القصور كما يصورها مصوروها.

(40) صار أسلوب الوزاني في هذه المقطعة مبهماً ركيكاً. ويجدر ذكرُهُ أن ضون كيخوطي يتذكر لحظئذ أنه لم يُقلَد فارساً بعد، ما يجبره على الامتناع من المبارزة ضد فرسان آخرين وأنه لا يسمح له بتزويق ترسه بعلامةٍ ما لم يكسب هذا الحق في مسرح المعركة.

(41) مقطعة لا تُقرأ.

(42) يحدث هنا خطأ بيّن في تصميم الجريدة، فهذه المقطعة تظهر في أطواء العدد 1031 *الريف* على الصفحة الثالثة من أربع صفحات، في حين أن الأحداث التي تسردها تقع مباشرة بعد لحظة انتهاء الحلقة السابقة وقبل المقاطع الظاهرة على الصفحة الأولى. ويبرز هذا الخطأ جلياً شحّ الإمكانيات المالية المتوفرة لدى الوزاني في تحضيره *الريف* وتحمّله أعباء إدارة وتسيير جريدته بمفرده تقريباً، ويجب الأخذ في الاعتبار أن إدارة *الريف* كانت واحدة من مشاغل الوزاني العديدة.

(43) يترجم الوزاني هنا ترجمة حرفية التعبير الاسباني "mujer del partido"، أي، العاهرة، وهو تعبير معتاد في زمن ثربانتيس لكنه متروك حالياً. وبطبيعة الحال، العبارة "فتيات الحزب" لا تطابق المعنى المنشود.

ووصل مغامرنا الى الضيعة، التي اعتقد انها قصر، ولما دنا منهما ارخى زمام فرسه الروينانطى[44] منتظرا ان يعمد قزم مستتر بين الشرفات الى الاعلان ببوق عن وصول فارس الى الحصن. ولما طال عليه الامر ورای ان اهل الحصن قد ابطئوا وأن الحصان يسرع في خطوه ليصل الى الاصطبل، دنا من باب الضيعة فوجد الجاريتين المذهولتين وافقتين هناك.

من فصول كتاب ضون كيخوطى [صورة 6]

[ص 1]

ترجمة الوزاني
تابع ما نشر قبله

واعتقد فارسنا ان الفتاتين اللتين تعالجان تخفيف لأمته نهادتان[45] جلبتا قصدا لخدمته وانهما من اوليات الغيد والسيدات في ذلك الحصن، فأخذ يوجه اليها القول بحشمة زائدة وانشد:

وما كان من فارس في الوري.
تقوم بخدمته الغانيات
كمثل –الكيخوطي– ربيب العلى
اذا جاء من قرية الغمرات
تقوم النقيات بتمريضه
ويعهد مركوبه الامرات

اما اسم فرسي يا سيدتي فانه الروبنانطي[46]، واما اسمي فانه ضون كيخوطي دي لا مانتشا[47] وما كان لي بعد [...][48] بادوات الحرب ان اتجرد عنهما ولا ان اطلعكما على حقيقة اسمي الا اذا قمت بعمل من اعمال البطولة اقدمه[49] خدمة[50] لكما يكون جزاءً على ما تتوليان من نزع السلاحة[51] على

(44) أي، "الروثينانطي".
(45) أي، "ناهدتان".
(46) أي، "الروثينانطي".
(47) "دى لا مانتا" في نص *الريف*، وهو غلطة مطبعية.
(48) لا يقرأ.
(49) "اقذمه" في نص *الريف*، وهو خطأ مطبعي.

جسدي وان قوة تثير حرصي على العمل بما دعا اليه، وتذكرته في هذه الاونة الافمعي القديم دي لا نشاروطي[52] من التي حملتني على ان اعرفكما باسمي قبل ان يحين الاوان، لكن سوف يصل، انشاء الله، الوقت الذي يثبت ان لكما، ايتها السيدتان، ان تامرا وتَحْتَكِما عليّ السمع والطاعة، وسوف تكشف قوة ساعدي عن رغبتي في ان اكون عند امركما ونهيكما.

فلم تجبه الفتاتان اللتان لم تخلقا تسمعا كلاما بليغا كهذا و لم تنبسا[53] ببنت شفة، ما عادا انهما سألتان هل له غرض في ان يأكل شيئا من الطعام.

فأجاب بقوله: آكل أي غذاء كان، وعلى ما أعلم فانكُما اهتمتما بالمسألة شديد الاهتمام.

فذكر الخولي ان صادف الحال ان اليوم كان يوم جمعة فلم يكن بالضيعة كلها (يتبع)[54].

***

المصادر الأولية

-الوزاني، التهامي: "من فصول كتاب ضون كيخوطي"، *الريف*، 1951/12/17 (العدد 1028): ص 1.

---------- : "من فصول كتاب ضون كيخوطي"، *الريف*، 1951/12/28 (العدد 1029): ص 1.

---------- : "من فصول كتاب ضون كيخوطي"، *الريف*، 1952/01/14 (العدد 1031): ص 1 و3.

(50) "خذمة" في نص *الريف*، وهو خطأ مطبعي.

(51) أي، "الأسلحة".

(52) أي، "el romance antiguo de Lanzarote". يخطئ الوزاني عند أخذه حرف الجر "de" جزءاً من اسم الفارس. أما كلمة "الافمعي" فلا توجد في المعجم مع أنه يبدو أن الوزاني أرادها مطابقة للكلمة الاسبانية "romance".

(53) "تنسبا" في نص *الريف*، وهو خطأ مطبعي ارتُكب سهواً.

(54) انظر هامش 30.

المراجع

-أغيرّي دي كارثير، لويسا [Aguirre de Cárcer, Luisa] (1992): " Las traducciones del Quijote al árabe" ["ترجمات ضون كيخوطي الى اللغة العربية"]، *Livius* ، 1: 227-241.

-إهراي عوشر، أمينة (1989): "دور التهامي الوزاني في إنشاء الصحافة الوطنية في شمال المغرب" ["El papel de Tuhāmī al-Wazzānī en el inicio de la prensa nacionalista en el norte de Marruecos"]، في *التهامي الوزاني. الكتابة، التصوف ، التأريخ* [*al-Tuhāmī Wazzānī: la escritura, el sufismo y la Historia*]. منشورات اتحاد كتاب المغرب. الرباط.

-ابن زهار إتامار [Even-Zohar, Itamar] (1999):" La posición de la literatura traducida en el sistema literario" ["موقف الأدب المترجم في النظام الأدبي"]، في Montserrat Iglesias Santos (ed)، *Teoría de los Polisistemas* [*نظرية المتعدد الأنظمة*]. مريد، ARCO: 223-231.

-بنعزوز حكيم، امحمد (2004): "رجل المواقف الحاسمة الذي قدم للحركة الوطنية خدمة يسجلها له التأريخ"، في *أعمال ندوة شخصية التهامي الوزاني ومساهمته الفكرية*. تطوان، منشورات جمعية تطاون أسمير: 41-52.

-بيغيرا، ماريا خيسوس [Viguera, María Jesús] (1975). " Don Quijote en andadura egipcia" ["ضون كيخوطي في مساره المصري"]. *Almenara* ، 7-8.

-توماس دي آنطونيو، كلارا [Thomas de Antonio, Clara] (2004): " Don Quijote y los literatos árabes" ["ضون كيخوطي والأدباء العرب"]، PHILOLOGIA HISPALENSIS، 18: 191-214.

-ثربانتيس سابيدرا، ميغيل [Cervantes Saavedra, Miguel] (1998): *دون كيخوته*. ترجمه عن الاسبانية عبد الرحمن بدوي. نيقوسيا، دار المدى للثقافة والنشر/ أبو ظبي، المجمع الثقافي. مجلدان. [1965].

--- (2002): *الشريف العبقري دون كيخوتي دي لا مانتشا، الشهير بين العرب باسم دون كيشوت*. ترجمة سليمان العطار. القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.

--- (2002): *دون كيخوت دي لا مانتشا*. ترجمة رفعت عطفة. دمشق، ورد.

-الخطيب، إبراهيم (2000): "Tuhami Wazzani: ¿Renacimiento cultural o etnografía?" ["التهامي الوزاني: نهضة أم اتنوغرافية؟"]، في Fernández Parrilla & Feria García (eds)، *Orientalismo, exotismo y traducción* [*الاستشراق، والاستغراب والترجمة*]. كوينكا

.150–143 :Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha .[Cuenca]

–روئيث كاسانوبا، خوسي فرانثيسكو [Ruiz Casanova, José Francisco] (2000): *Aproximación a una historia de la traducción en España* [*نحو تأريخ للترجمة بإسبانيا*]. مدريد، Cátedra.

–رودريكيث سيرا، فرانثيسكو [Rodríguez Sierra, Francisco] (2005): " En torno a la traducción árabe del Quijote de Tuhami al-Wazzani" ["حول ترجمة ضون كيخوطي العربية للتهامي الوزاني"]، في *El español, lengua de cultura y de traducción. Aspectos teóricos, metodológicos y profesionales* [*اللغة الإسبانية، لغة للثقافة ولغة للترجمة. جوانب نظرية ومنهجية ومهنية*]. غرناطة، Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha/Editorial Atrio.

–غارثيا جيبرا، بالنتين [García Yebra, Valentín] (1994): *Traducción: Historia y teoría* [*الترجمة: تأريخ ونظرية*]. مدريد، Gredos.

–غيجن، كلاوديو [Guillén, Claudio] (2005): *Entre lo uno y o diverso. Introducción a la Literatura Comparada (ayer y hoy)* [*بين الأوحد والاختلاف. مقدمة الى الأدب المقارن (قديماً وحديثاً)*]. برشلونة، Tusquets Editores .

***

صورة 1

صورة 2

المدير
التهامي الوزاني
ادارتها زنقة المقدم
رقم التلفون 3682
ثمن العدد 30 سنتيما
- EL RIF -

الريف
جريدة وطنية ثقافية حرة

17 ربيع الاول عام 1371
17 دجمبر سنة 1951
السنة 12 العدد 1028
تطوان لمغرب

من فصول كتاب ضون كيخوطي

ترجمة الوزاني

وفي كثير من الاحيان كان يجادل كاهن حلته وكان واسع الاطلاع منوعا به في سيكوديا في شان من عسى ان يكون افضل فارس هل هو بالميرين الانكليزي ام هو امديس دي كاولا وكان يجاوز نيكولاس حلاق قريته فانه كان يذكر انه لم يصل فارس بما الى ان يكون مثل ايدكابري واذا كان ولا بد من مقارنته بامر فانه ضون كالارو لانه كان حاويا لصفات الكمال ولم يكن فارسا متحولقا متصنعا ولا كثير البكاء كاخيه وفي الشجاعة لم يكن قط في الساقة وفي البيت في الحكم كان يلتجئ الى المطالعة حتى ينقش بين الكتب فكان في الليل يتوصل في الحل من واضح الى واضح وفي النهار يجد انه لا يخرج من عويصة الا ليتوحل في عويصة اخرى وهكذا اغدا قليل النوم كثير المطالعة حتى جف دماغه بحيث كاد يفقد رشده وملكت بداعة ما يطالعه في الكتب عليه مشارعه فاصبح يتراءى له الا ما تشتهيه ميوله من انفمار في حياة محفوفة بالمجادلات والحروب وانواع الغدر والجراحات والسهام في المغانم ومواقف الحب واساليب العذاب والارتفاقات المستحيلة وارتكز في مخيلته صحة وجود الحيل المكايسة التي تاتي بالاختراعات التي يحلم بها الغلاة المفرطون مما طالعه في الكتب لانه كان يعتقد

تابع ما قبله

انه لا يوجد في الدنيا كتاب تاريخ اصم من كتب الفروسية وكان يقول ان ايل ثيد كان فارسا من قرة الفرسان لكنه لا يطارع الفارس صاحب السيف الملتهب الذي كان في التفاتة واحدة يقسم و شين كاسرين نصفين وكذلك كان يفعل بعمالقة الاغوال

وفي الواقع كان الرجل فاقد الشعور وذلك ما دفعه الى ان يفكر في امر غريب لم ياته محبون في الدنيا ولكنه حسب بالفكرة امرا معقولا بل هي ضرورية لعلو شانه ووفور شرفه فقر جدمة جمهوريته وان يصبح فارسا سيارا يذهب في كل وجه بسلاحه وفرسه كي يبحث عن حظه وينخرط في الملأ الذين قرا عنهم ان الفرسان السيارين يتجندون ثم ينصرفون لتحطيم كل صنف من صنوف العدوان ويتعرضون للحوادث والاخطار فيفضونها بحس الحسام وبذلك يكسبون خلود الاسم ودبوع الشهرة وتراءى للمسكين حاله كيف يرجع التاج فوق راسه نتيجة لعمل يده ويقنع بالتملك ولو كان ملكا امبراطورية طرابسوندا وبهذه الاماني المعسولة التي نشات عن

طالعوا كل يوم الاثنين
جريدة الريف

ذوقه الغريب اندفع الاسراع بتنفيذ الرغبة التي ملكت عليه مشاعره واول ما فعل ان عمد الى صقل اللامة التي تحت يده وكانت لجد اجداده وقد اكلها الصدا وعندها التعفن انقضت عليها الجبال وهي لا تستعمل مطروحة في روايا الاهمال والنسيان فنظفها وصقلها جهد المستطاع ووجدان اللامة ينقصها شيء عظيم الاهمية ذلك انها لا تشتمل على البيضة التي تستر الوجه مع الراس وانما فيها مغفر يستر الراس فقط ولم يقف الامر عند هذا الحد بل ان صاحبنا ظهر براعته ومهارته في الصناعة فقد عمد الى الورق القوي وصنع منها شيئا بما يستر الوجه والعنق من البيضة والصقه بالمغفر الذي كان في ضمن لامته حتى اصبح المغفر شبيها بالبيضة الكاملة ولكي يتاكد من ان بيضته قوية صالحة لتوقيه الاخطار التي يمكن ان تاتيه من طعنة تقع عليها فانه خرج سيفه وضربها به ضربتين وهي الضربة الاولى صاب السيف جزء منها فاذا بها ممزقة .

مصدق بطل الجهاد للحرية يقول

لقد هب شعبا مصر وايران للحصول على حقوقهما الضائعة وفوجئ الغرب الذي كان يعتقد ان الشرق لا يزال يغط في سبات عميق باقوى صدمة قاصمة وضربة حاسمة ضد الاستعمار

يتبع

صورة 3

المدير
التهامي الوزاني
ادارتها زنقة المقدم
رقم التلفون 3682
ثمن العدد 30 سنتيما
- EL RIF -

الريف

جريدة وطنية ثقافية حرة

28 ربيع الاول عام 1371
28 دجمبر سنة 1951
السنة 12 العدد 1029
تطوان المغرب

من فصول كتاب ضون كيخوطي

يتعلق بالخروج الاول الذي خرجه
من ارضه

ترجمة الوزاني

ولما اعد هذه العدة وتجهز بجهازه لم يردان يتاخر بعد ذلك وعزم على تنفيذ فكرته وحثه على المبادرة اعتقاده ان الدنيا لا تتحمل بطئه فانه سوف يرفع المظالم ويصلح الهنات ويتدارك الاخطاء ويزيل الاجحافات ويقضي عدة ديون ودون ان يشعر اي مخلوق بعزمه وبدون ان يراه احد فانه نكرذات يوم والطيور في وكناتها وشبح بكامل لامته وامتطى برذونه ال... وتبنانتي ووضع بيضته المشوهة على راسه وحمل ترسه واخذ رمحه وتسلل من باب خلفي لحظيرة وخرج الى الفلاة مفعما قلبه سرورا محبورا طربا من جراء التيسير الذى رافقه عند الشروع الذي شرع فيه ذلك انه تذكر في ذلك الحين انه ما من فارس مسلح الا وهو يعمل بقاعدة من قواعد الفروسية في انه لا يمكنه ان يحمل الاسلحة ولا يجب عليه حملها اذا لم يكن برفقته فارس ما ووقع ونزل منفردا الاسلحة البيضاء كفارس وحمل ... دون ان يكون ترسه يحمل اثرا من اثار المظالم التى عليه ان يكسبها بيمينه وحملته هذه الهواجس على ان لا يتزحزح ويتردد في شان ما اخذ فيه وعلى نيته وسيبراه خلف عزم شديد

على ان يعمد الى اول رجل يلقاه فيملوه السلاح تقليدا بالكثير من الفرسان الذين فعلوا هذا الفعل حسبما قراه

اية الله الكاشاني

يتحدث عن الحالدفي بلاده ماضيا وحاضرا

قابل مراسل احدي وكالات الانباء موخرا سماحة اية الله الكاشاني فاستخص من هذه المقابلة الحديث التالي الذي دلي بها سماحته

قال مراسل الوكالة المذكوره ان الرجل الذى هو اليوم مظهر الوحدة والملهم للامة الايرانية والامم الاسلامية في العالم رجل روحاني بسيط فرح القلب جدا. المنظر هزه طبيعي وجده الحق والصدق. ويعترف بعلو كعبه في العلم والسياسة الصديق والعدو على السواء

ان قوة عظيمة تدفع هذا الرجل ذا لارادة الحديدية الى الامام وان ايمانه الشديد واعتقاده الجازم بعظمة وقدرة الاسلام المعنوية وان الدين الاسلامي هو المبدأ الذي يمكن لجميع الدول ان تسير عليه ان هذا الزعيم الايراني العظيم هو في دور الكهولة ولكن رنات صوته المرتجف هي الرسالة التي تبشر بوحدة المسلمين في العالم لا يمر يوم واحد دون ان يمر عليه عدة افراد من انحاء العالم اما مسافر واما سياسي واما ... واما ...

كاتب كبير لانه ... ارجل الصريح الذي لا موارية في كلامه ويمكن ان نعتبر الكاشاني اليوم الزعيم الاسلامي المجدد لانه قد مر عليه اكثر من نصف قرن وهو يسعى لخلاص المسلمين من مخالب الاستعمار ويعمل في سبيل احياء عظمة الاسلام وفي نضاله هذا المتواصل قامت ضده الدول المستعمرة الكبرى واخذت تضغط عليه وعلى اهاله ... الشيء الكثير من النفي والسجن وناله من عذاب التوقيف والتحقيق ما لم يتحمله غيره

والكاشاني يعتقد انه في الوقت الحاضر لا يمكن لاية موسسة حكومية او هيئة وطنية اوحزب او جمعية ... الرغبات لا ... الحكومات التي استفادت من ضعف ... لا تريد ان تواجه الواقع وكذلك ... الافراد الذين اعتادوا السلب والنهب والاستيلاء على اموال الناس من اى طريق كان اوباية وسيلة اوجدوها وقد تسلط هولاء مع الاسف على افراد الشعب بسبب فقدان الامان والتامين القضائي والعدل الاجتماعي والغريب ان هولاء المستغلين الظلمة يزدادون يوما فيوما واذا ترك حبلهم على غاربهم ولم يقف احد في وجوههم فان النتيجة ستكون وخيمة جدا واليوم يوجد عدد من اشراف ايران يعيشون خارج بلادهم وعدد اخر قد امنوا على ثرواتهم الطائلة باستيداعها في المصارف الاجنبية خارج البلاد فاذا تحقق العدل الاجتماعي وساد الامن ... في ذلك الثروات

تابع

صورة 4

لريف

فرنسا تجد نفسها بين امرين

تابع ما على الثانية

ثانيا ان بريطانيا وخصوصا بعد استيلاء المحافظين على مقاليد الحكم فيها ربما اسست رابطة امتن بين لندن ووشنطن وكوننا معا وحدة انجلوساكسونيا متينة وانفردت وحدها بالاعانة الاميركية

ثالثا ربما ضاع منا هذا الدور الذي نلعبه كدولة من الدول الكبار واصبحنا دولة ثانوية لا يسمع لنا كلام ولا يقبل منا راي

واذا كان وزرائنا قد اقترحوا انشاء جيش اوربي تحت قيادة غربية ولو بضم وحدات المانية اليه فما ذلك الا للعمل على عدم انشاء قوات المانية

لاجل ذلك فان الحكومة الفرنسية نجد نفسها في مازق حرج فهي اما ان تبذل سائر المجهودات التي في استطاعتها ومهما كانت النفقات المالية التي تتطلبها للمساهمة في الجيش الاوربي الذي تعهدت بالمساهمة فيه والا فستري الولايات المتحدة تعمل على احياء الجيش الالماني بدون فرنسا وبرغم فرنسا

نجد نفسها في مازق حرج فهي اما ان تبذل سائر المجهودات التي في استطاعتها ومهما كانت النفقات المالية التي تتطلبها للمساهمة في الجيش الاوربي الذي تعهدت بالمساهمة فيه ولا فستري الولايات المتحدة تعمل على احياء الجيش الالماني بدون فرنسا وبرغم فرنسا

من فصول كتاب ضون كيخوطي

ترجمة الوزاني

فراي على مقربة من طريق سيره ضيعة تلوح فكانما شاهد نجما يهديه لا الى الماوي المتواضع بل يرشده الى القصور التي يسعى في طلبها فاسرع في سيره حتى وصلها في غلس المساء واتفق انه وجد بباب الضيعة فتاتين خادمتين من اولئك اللواتي يدعون فتيات الحزب في طريقهما في اشبيلية صحبة بعض الحمارين الذين اتخذوا الضيعة تلك الليلة منزلة لمرحلة من مراحلهم وبما ان مغامرنا اعتقدا وتخيل ان كل ما كان خيالا يتخيله فانه اصبح امرا واقعا ملموسا قد تجاوز حدين يكون مجرد سطور في الرقاق ثم بعد ان راي الضيعة كانت لديه بمنزلة القصر بما به من بروج اربعة ومشارف من فضة بيضاء لا تنقصه القنطرة المتحركة ولا الخندق العميق مستوفي لكل ما لا ينبك عن امثاله من القصور كما يصورها مصوروها ووصل مغامرنا الى الضيعة التي يعتقد انها قصر ولما دني منها ارخى زمام فرسه الروينانطي منتظرا ان يعمد قزم مستتر بين الشرفات الى الاعلان ببدق عن وصول فارس الى الحصن ولما طال عليه الامر وراى ان اهل الحصن قد ابطئوا وان الحصان يسرع في خطوه ليصل الى الاصطبل دنا من باب الضيعة فوجد الجاريتين المذهولتين واقعتين هناك

اعلان

توجد في مطبعة الريف كتب مختلفة من مختلف العلوم والادب وهي مستعملة باثمان متهاودة

كراتك الحمراء

ينشا مرض الانيميا فقر الدم من نقص عدد الكرات الحمراء بالدم وتنشا اغلب حالات الانيميا عن نقص كمية الحديد في الغذاء والمعروف ان الحديد هو العنصر الذي يبني الجسم من كراته الحمراء كما انه يدخل في تركيب خلايا الجسم يلعب دورا هاما في النمو

واهم اعراض الانيميا ضعف عام يصيب اعضاء الجسم فيحس الفرد بالاعياء لاقل مجهود ويشحب لون الوجه وصفر الجلد وقد يصحب ذلك صداع مستمر

ويلزم للانسان العادي من الحديد ستة مليجرامات لكل كيلو جرام من وزنه يوميا ويرتفع هذا المقدار للحوامل والمرضعات الى عشرين مليجرامات لكل كيلو جرام من وزنهن يوميا

ولعلاج مرض الانيميا او التحصن ضده يجب ان تكثر من تناول الاغذية الغنية بالحديد واهمها صفار البيض اذ ان صفار بيضتين يمد الجسم بحاجته من الحديد كما ان لعدس ابوجة والعسل الاسود وانواع اللحوم وبخاصة الكبد كلها غنية بالحديد

واغنى انواع الفواكه بالحديد هي الانواع المجففة كالتين والمشمش والقراصيه والياميش

ويعد السبانخ اغنى الخضراوات بالحديد وتليه بلبسلة الجافة والفاصوليا الجافة ثم اللفت والكراث والجرجير

ويحتوي الاسماك على نسبة متوسطة من الحديد الذي يوجد في بطارخها خاصة ويحتاج الطفل في السنة الاولى من عمره الى ملجرامين من الحديد لكل كيلوجرام من وزنه ولما كان لبن الام فقيرا جدا في الحديد فقد زودت الطبيعة الاطفال بحاجتهم من الحديد

البقية في العدد المقبل

AM, 11 (2006) 285-303

صورة 5

من فصول كتاب
فون كيخوطى
ترجمة الوزانى

فراي علي مقربة من طريق سيره ضيعة تلوح فكانما شاهد نجما يهديه لا الى الماوي المتواضع بل يرشده الي القصور التي يسعى في طلبها فاسرع في سيره حتى وصلها في غلس المساء واتفق انه وجد بباب الضيعة فتاتين خادمتين من اولئك اللواتي يدعون سفتيات الحزب في طريقهما في اشبيلية صحبة بعض التجار الذين اتخذوا الضيعة تلك الليلة منزلة لمرحلة من مراحلهم وبما ان مغامرنا اعتقدا وتخيل ان كل ما كان خيالا يتخيله فانه اصبح امرا واقعا ملموسا قد تجاوز حدان يكون مجرد سطور في الرقاق ثم بعد ان راي ضيعة كانت لديه بمنزلة القصر بما

به من بروج اربعة ومشارف من فضة بيضاء لا تنقصه القنطرة المتحركة ولا الخندق العميق مستوفي لكل ما لا ينبك عن امثاله من القصور كما يصورها مصوروها ووصل مغامرنا الي الضيعة سالتي يعتقد انها قصر ولما دفي منها ارخى زمام فرسه الروينانطى منتظرا ان يمد قزم مستتربين الشرفات الى الاعلان ببدق عن وصول فارس الى الحصن ولما حال عليه الامر ورأى ان اهل الحصن قد ابطئوا وان الحصان يسرع في خطوه ليصل الى الاصطبل دنا من باب الضيعة فوجد الجاريتين المذهولتين واقفتين هناك

اعلان

توجد في مطبعة الريف كتب مختلفة من مختلف العلوم والادب وهي مستعملة باثمان متهاودة

صورة 6

المدير
الاتحامي الوزاني
ادارتها زنقة المقدم
رقم التلفون 3662
ثمن العدد 30 سنتيما
- EL RIF -

الريف
جريدة وطنية ثقافية حرة

15 ربيع الثاني عام 1371
14 يناير سنة 1952
السنة 12 العدد 1031
تطوان المغرب

من فصول كتاب ضون كيخوطي

ترجمة الوزاني
تابع مانشر قبله

وانتقد فارسنا ان الفتاتين اللتين تعالجان تخفيف لامته نمادتان جلبتا قصدا لخدمته وانهما من اوليات الغيد والسيدات في ذلك الحصن فلخذ يوجه اليها القول بحشمة زائدة وانشد وما مان من فارس في الوري

تقوم بخدمته الغانيات
كمثل الكيخوطي ربيب العلى
اذا جاء من قرية الغمرات
تقوم النقيان بتمريضه
ويعهد مركوبه الامرات

اما اسم فرسي ياسيدتي فانه الروبنانطي واما اسمي فانه ضون كيخوطي دي لا مانتا وما كان لي بعد تسربلت بادوات الحرب ان اتجرد عنهما ولا ان اطلعكما على حقيقة اسمي الا اذا قمت بعمل من اعمال البطولة اقدمه خدمة لكما يكون جزاء علي ما تتوليان من نزع السلامة على جسدي وان قوة تأثير حرصي على العمل بما دعا اليه وتذكرته في هذه الاونة الافعى القديم دي لا نشاروطي من التي حملتني على ان اعرفكما باسمي قبل ان يحين الاوان لكن سوف يصل انشاء الله الوقت الذي يثبت ان لكما ايتها السيدتان ان تامرا وتحتكما وعلي السمع والطاعة وسوف تكشف قوة ساعدي عن رغبتي في ان اكون عند امركما ونهيكما

فلم تجبه الفتاتان اللتان لم تخلقا تسمعا كلاما بليغا كهذا ولم تنسبا ببنت شفة ما عدا انهما سالتان هل له غرض في ان ياكل شيئا من الطعام

فاجاب بقوله اكل اي غذاء كان وعلي ما اعلم فانكما اهتمتما بالمسالة شديد الاهتمام

فذكر الخولي ان صادف الحال ان اليوم كان يوم جمعة فلم يكن بالضيعة كلها

يتبع

سليمان نجيب بك يقول

لماذا عشقت المسرح

طالما سالت نفسي هذا السوال وكانت حيرتي في الاجابة عليه تدفعني الى ان القي به في زاوية مهجورة من زوايا التفكير قائلا انك عاشق تعشق المسرح وكفى ولم يكن للعاشق ان يسال نفسه في يوم من الايام لماذا احب ان ذلك شان العذال والحساد فهم الذين ينظرون الى المعشوقة قائلين في اسف ليس فيها ما يحب وينظرون الى العاشق راثين في اشفاق قائلين لم يحبها يا مسكين وكانت الحجة التي القي بها هذا السوال في مجاهل الفكر هي ان اقول لنفسي ان معشوقتك جميلة وانت تحبها فلم تسال نفسك هذا السوال انت تحبها وكفى

ولكن العمر يتقدم والسنوات تمضي ولا ياتي هذا السوال من نفسي بل من الناس وهم لا يوجهونه الي وحدي بل يوجهونه الى هولاء الذين ادركتهم هواية التمثيل واحيانا ما اقرا في كتب الغرب عشرات الصفحات يكتبها اهل المهنة ليبرروا احترافهم التمثيل والدوافع التي دفعتهم الى سلوك هذا السبيل ومع ذلك فما من سبب من هذه الاسباب ولا دافع من هذه الدوافع يصلح لان يكون بين اسبابي او دوافعي لحقيقة واحدة هي اني لم احترف التمثيل وانما هويته واحببته وعشت معه الى اليوم حياة الهوى العذري اناجيه من الشرفة واقتسم اخباره وتعاجله بي نزهات اختلسها من الحياة العادية التي تابى علي معه حياة الدوام والاستقرار واذا كان العشق من اول نظرة امرا يحدث كثيرا فان غرامي بالتمثيل كان من اول نظرة وكانت هذه النظرة الاولى في عام الف وتسعمائة وخمسة حينا رايت سلامة حجازي وميليا ديان على مسرح عبد العزيز في دوري روميو وجولييت فاحسست بهذا الفن يجذبني ويستحوذ علي مشاعرها وتمنيت وانا اسمع حوار الرواية لو كنت هذا البطل او ذاك بل لا اكتمكم انه قد خالجني في بعض اللحظات شعور قوي بانه ليس هناك ما يمنعني من ان اكون هذا

يتبع

STRATÉGIES DE PEUPLEMENT À L'ÉPOQUE ALMOHADE : À PROPOS DU *ẒAHĪR* DU CALIFE AL-RAŠĪD SUR L'INSTALLATION DES HABITANTS DU ŠARQ AL-ANDALUS À RABAT

DRISS **SEDRA***
Université Lumière-Lyon 2/UMR 5648-CNRS

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 305-328]

Resumen: Este artículo es un estudio histórico acerca de un importante documento oficial de la época almohade. Se trata de un decreto (*ẓahīr*) dado por el califa almohade al-Rašīd (630-640/1232-1242) invitando a algunos inmigrantes de *Šarq al-Andalus* a establecerse en Rabat, la ciudad-rábita fundada justo un siglo antes. Creemos que este *ẓahīr* es el primer documento oficial que nos ofrece nuevas informaciones acerca de la inmigración de andalusíes al norte de África, especialmente hacia al-Maġrib al-Aqṣā, unos años después del inicio de la *Reconquista*. Es también una nueva evidencia sobre la historia de Ribāṭ al-Fatḥ en la primera mitad del siglo VII / XIII. ¿Cuáles son las condiciones reales que permitieron la aparición de este *ẓahīr* bajo el reinado de al-Rašīd ? Esta es la pregunta principal a la que intentaremos responder en este trabajo a través de un examen crítico tanto de este texto como de la historiografía almohade.

Palabras claves: *Ẓahir*. Almohades. Ibn ' Amīra. *Šarq al-Andalus*. Marruecos. Ribāṭ al-Fatḥ.

Abstract: This paper presents a historic study of an important official document from the almohad period. The document is a decree (*ẓahīr*) ordered by the almohad caliph al-Rašīd (630-640/1232-1242) inviting some immigrants of *Sharq al-Andalus* to settle in Rabat, the city-ribat founded just a century before. We believe that this *ẓahīr* is the first official document that gives us new information about the immigration trends of Andalusi people in North Africa, especially in al-Maghrib al-Aqṣā,

* isedra@hotmail.fr

just a few years after the beginning of the *Reconquista*. It also offers new evidence about the history of Ribāṭ al-Fatḥ in the first half of the 7th /13th century. But what were the real conditions that gave rise to the appearance of this *ẓahir* under the rule of al-Rashīd ? That is the main question which we try to approach in this work through a critical examination of both this text and the almohad historiography.

Key words: *Ẓahir*. Almohads. Ibn ' Amīra. *Sharq al-Andalus*. Maroc. Ribāṭ al-Fatḥ.

Le document(1) que nous présentons dans cet article est d'une importance historique incontestable aussi bien pour l'histoire de la dynastie almohade que pour celle de la ville de Ribāṭ al-Fatḥ, (Rabat). Il s'agit d'un décret émis par le calife almohade 'Abd al-Wāḥid al-Rašīd, en 637/1240 en faveur des habitants de Šarq al-Andalus, réfugiés au Maroc, en vue de leur installation à Rabat (fig. 1 et 2). Il fut rédigé par le *kātib* andalou Ibn 'Amīra, originaire d'Alcira (Ǧazīrat Šuqr), quand celui-ci occupait la charge de secrétaire du calife al-Rašīd(2).

Mais avant d'entamer l'étude de ce document et de tirer les renseignements qui s'y rapportent, il conviendrait tout d'abord de parler très brièvement de son histoire et des travaux précédents qui s'y sont intéressés. Muhammad b. Šarīfa fut à notre connaissance le premier à avoir signalé l'existence de ce document dans son excellente étude sur la vie et l'œuvre littéraire du *kātib* andalou Ibn 'Amīra. Ce chercheur précise, en citant quelques passages du *ẓahīr*, dans sa thèse(3), qu'il s'agit d'un document incontournable dans l'histoire de Ribāṭ al-Fatḥ, puisqu'il apporte de nouvelles données sur la présence des Andalous dans cette ville bien avant l'arrivée des Morisques en 1609, date traditionnellement admise par les historiens. Mais la publication de

(1) Il est à signaler que ce document de privilège almohade se trouve dans le *Zawāhir al-fikar wa ǧawāhir al-fiqar*, manuscrit arabe n° 1520 de l'Escurial, de l'auteur andalou Ibn al-Murābiṭ (Abū Bakr Muḥammad) et également dans un manuscrit de la Bibliothèque Générale de Rabat sous le n. "ك 233", qui est un recueil de lettres attribuées à Ibn 'Amīra. Nous tenons à signaler que nous avons consulté les deux manuscrits pour l'étude préliminaire que nous présentons aujourd'hui de ce *ẓahīr*.

(2) Sur Ibn 'Amīra, voir l'ouvrage fondamental de Ibn Šarīfa, M., *Abū al-Muṭarrif Ibn 'Amīra al-Maẖzūmī, ḥayātuh wā 'aṯāruh*, Rabat, 1966, et sur le rapport de ce *kātib* avec les derniers souverains et *qā'id*-s musulmans de du *Šarq al-Andalus* voir Guichard, P., *Les Musulmans de Valence et la reconquête*, Damas, 1990-1991, t. 1, p. 150-155.

(3) Ibn Šarīfa (Muḥammad), *Abū al-Muṭarrif Ibn 'Amīra,* p. 122.

ce document paraît pour la première fois dans la partie consacrée à l'histoire de la dynastie almohade par Abdallah ʻInān dans son *Dawlat al-islām fi l-Andalus*. Pourtant, le chercheur égyptien n'a fait aucune étude ni même le moindre commentaire du document en question. Vient ensuite l'étude importante de Emilio Molina López, qui a publié le *ẓahīr*(4) et un autre document de privilège almohade dans les *Cuadernos del Historia del Islam* en 1979(5). L'intérêt de cet article n'est pas à démontrer comme il introduit, commente, et traduit en espagnol son texte, mais Molina López s'est surtout intéressé à l'étude de l'œuvre d'Abū Bakr Ibn al-Murābiṭ, l'auteur du recueil qui contient les deux documents en question. La part réservée à l'analyse du *ẓahīr* est minime ; ainsi une dizaine de lignes seulement y a été consacrée pour résumer le contenu du document. Toutefois, il faut noter que, dans le travail de Molina López, le texte arabe est dans l'ensemble bien traduit, à l'exception évidemment de quelques erreurs dues à de fausses lectures des termes employés par Ibn ʻAmīra(6). Citons

(4) Le mot *ẓahīr* est définit par l'*Encyclopédie de l'Islam* comme étant un « terme administratif associé particulièrement à la tradition administrative royale d'al-Andalus et du Maghreb ; qui signifie décret royal issu par le souverain pour conférer une prérogative administrative, comme une nomination à une fonction politique ou religieuse, ou l'octroi d'un privilège, moral ou matériel au bénéficiaire. Dans ce cas, le bénéficiaire pouvait le partager avec ses proches ou même le transmettre à ses descendants si le souverain était assez généreux pour inclure cette faveur dans les documents. Le terme apparut pour la première fois sous les Almohades, en remplacement d'un autre terme, *Sakk*, utilisé auparavant en *Al-Andalus* et au Maghreb par les *Tayfas* et les Almoravides ». Cf. *EI*^{2}, t. XI, 2004, p. 420-421, Nous tenons juste à rajouter que la plus ancienne mention de ce terme dans les documents disponibles apparaît, à notre connaissance, dans la chronique almohade d'Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi al-imāma*, p. 341. Curieusement, c'est l'auteur de cette source qui fut le bénéficiaire d'un *ẓahīr* qui lui a été octroyé par le calife Abū Yaʻqūb Yūsuf.

(5) Molina López, E., « Dos importantes privilegios a los emigrados andalusíes en El Norte de Africa en el siglo XIII contenidos en *El Kitāb Zawāhir al-fikar wa ğawāhir al-fiqar* de Muḥammad b. al-Murābiṭ », *CHI*, IX, 1978-1979, p. 5-25.

(6) Il faut tout de même signaler que traduire un texte comme celui dont nous avons affaire dans cet article est une tâche ardue. Son auteur Ibn ʻAmīra qui était, selon tous ses biographes, l'un des plus grands écrivains et littérateurs d'al-Andalus voire de l'Occident musulman à son époque, avait toujours recours à un style littéraire très recherché et très imagé, d'où la difficulté de réussir une traduction exacte des ses textes. Ainsi, notre essai de traduction n'était pas du tout facile en traduisant ce *ẓahīr* pour la première en langue française. Que le lecteur veuille nous excuser les quelques maladresses de style qu'il relèvera dans cet essai.

à titre d'exemple les termes suivants : الرّباع lu الرباح et traduit *rentas,* ou التسويغ [7] lu التسويق et traduit *el derecho de arrendar* ou bien lire ساخ au lieu de مناخ, etc. Si ce n'est ces deux travaux intéressants, aucune étude approfondie de ce document, autant que nous le sachions, n'a été faite. Ainsi, dans son article sur l'immigration des Andalous en Afrique du nord, paru en 1988, Joaquín Vallvé a fait mention du *ẓahīr,* en citant quelques passages, mais en se référant essentiellement au travail de E. Molina López[8].

Quant à l'intérêt qu'il présente, il faut dire que ce document de privilège en faveur des habitants du Levant est d'une valeur historique inestimable et ce à plusieurs égards. D'abord, il est considéré comme étant le premier et le seul document qui met à notre disposition des informations précieuses sur la première vague d'émigration des Andalous, au lendemain de la reconquête, à la ville almohade de Ribāṭ al-Fatḥ. Cet épisode jusque là inconnu dans l'histoire de cet ancien camp militaire mu'minide éclaire d'un jour nouveau le passé de Ribāṭ al-Fatḥ, surtout en cette période de morcellement politique qu'a connu l'Etat almohade vers la troisième décennie de la première moitié du VIIe/XIIIe

(7) Le terme de التسويغ : *al-taswīġ,* (voir texte du décret) tel qu'il est employé dans ce décret signifie "un droit viager" que le pouvoir (calife ou prince) octroie à quelqu'un pour l'exploitation d'un bien immobilier ou foncier. C'est exactement ce sens que lui donnent les sources médiévales andalou-maghrébines, d'ailleurs très peu nombreuses, que nous avons pu consulter. Comme le terme *ẓahīr*, celui de *taswīġ* apparaît pour la première fois, sous cette acception, chez l'auteur d'*al-Mann*, p. 242. On le trouve aussi chez Ibn al-Ḫaṭīb dans al-Iḥāṭa et dans al-Rawḍ al-hatūn (p. 22) d'Ibn Ġāzī, auteur du IXe/XVe siècle, toujours en l'associant à une donation et un privilège sultanien. En Orient musulman, il semble que le terme était également lié au noms des souverains et gens du pouvoir, comme l'atteste un certain al-Ṣaġānī. En définissant le mot, ce lexicographe du VIe/XIIe siècle dit que « les *taswīġ* des sultans sont connus : *wa taswīġāt al-salāṭīn ma'rūfa*^{tun} ». al-Zabīdī, auteur de *Tāǧ al-'arūs* note lui aussi dans son dictionnaire, en s'appuyant sur l'autorité de son šayḫ marocain, qu'il s'agit de « l'autorisation permettant ou donnant un droit d'exploitation (d'un bien) avec aisance et facilité pour le bénéficiaire ». Pour les références des sources dont les pages ne sont pas indiquées, nous les avons consultées sur le site www. alwaraq.net.

(8) Vallvé, J., « La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII (despoblación y repoblación en al-Andalus) », *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb siglos (XIII-XIV)*, éd. Mercedes García-Arenal et María Jesús Viguera, CSIC, Madrid, 1988, p. 87-129. A. 'Azzāwi a publié aussi le texte du *ẓahīr,* parmi ses lettres officielles almohades qu'il a étudiées dans son travail intitulé *Rasā'il muwaḥḥidiyya maǧmū'a ǧadīda*, t.1, publications de la Faculté des Lettres de Kenitra, 1995, p. 393-395.

siècle.

Il n'est pas anodin de noter que le décret en question livre aussi des indices remarquables, que complètent la tradition historiographique, sur la politique économique, quoiqu'à une échelle très réduite, des califes almohades et notamment celle d'al-Rašīd(9).

Quelles sont alors les raisons qui pourraient être à l'origine de l'émission de ce décret par le calife almohade ? Sont-elles régies par des conditions politiques, religieuses, ou économiques ? Ou bien sont elles liées à des visées stratégiques du pouvoir en place ? Nous croyons que l'analyse du document en question ainsi que l'examen de la littérature historiographique disponible nous permettent d'orienter notre réponse à cet ensemble de questions suivant trois axes principaux. Cette réponse montre que les facteurs ou les conditions dont il fut mention se croisent d'une manière assez curieuse.

1. Projet de réurbanisation de Rabat

Le choix de Rabat comme ville d'accueil aux immigrés du Šarq al-Andalus traduit, à notre avis, une vision stratégique du calife al-Rašīd. En fait, Nous avons affaire là à une décision bien pensée qui a pour but de peupler une des villes importantes du Maroc almohade, dont le projet de construction à été lancé par le calife ʿ Abd-al-Mu'min, mais qui semble être tombée en désuétude et perdre son éclat et sa place de choix immédiatement après la mort du calife al-Manṣūr, en 595/1199.

Mais pourquoi a-t-on justement choisi cette ville et non pas une autre telles que Marrakech, Fès, Meknès, Taza ou Salé pour ne citer que les grandes et célèbres villes à cette époque ? Celle-ci par exemple, voisine de Rabat était depuis l'époque almoravide un pôle d'attraction des Andalous (fig. 3)(10). En

(9) Sur le règne d'al-Rašīd et sa politique économique voir notamment M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, p. 33-43, et Huici Miranda, A., *Historia politica del imperio almohade*, vol. 2, Tetuán, 1956, p. 481-518.

(10) Sur la ville de Salé à l'époque almoravide cf. al-Idrīsī, *Nuzhat al-mušātāq*, trad. H. Bresc et A. Nef, Flammarion, Paris, 1999, p. 146-147, et sur la présence des Andalous à Salé, et dans d'autres villes marocaines dès avant cette époque, l'on peut se référer à Chr. Picard, « La présence des gens d'al-Andalus dans l'Occident maghrébin aux Xe et XIe siècles. Les raisons économiques », dans *Le partage du monde, échanges et colonisations dans la Méditerranée médiévale*, Michel Balard et Allain Ducellier (dir.), 1998, p. 475-483. Cf. également, sur ce

plus, sous les Almohades, elle était devenue un port actif, très fréquenté et un centre urbain assez développé. Ville de savants, de commerçants, et chef-lieu, selon l'auteur d'*al-Mu'ğib,* d'un grand et riche district du même nom sous le calife Abū Ya'qūb Yūsuf(11), Salé était tellement très vaste que ses murailles almohades pouvaient bien abriter, outre sa population, beaucoup de migrants. Malgré tous ces atouts, on voit que Salé, qui était beaucoup plus connue que sa voisine Rabat(12), surtout chez les Andalous, n'a pas attiré l'attention du pouvoir central. Donc pour comprendre les raisons ayant été à l'origine de ce choix de Ribāṭ al-Fatḥ, il conviendrait de rappeler très brièvement la naissance et l'évolution de cette ville jusqu'à l'époque d'al-Rašīd.

Erigée par le fondateur de la dynastie mu'minide en 545/1151, Rabat, nous informe Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, ne comptait au début qu'une *qaṣaba* (fig. 4). C'est à 'Abd-al-Mu'min que cette *qaṣaba* doit son double nom de Ribāṭ al-Fatḥ(13) et d'al-Mahdiyya, en souvenir de son maître al-Mahdī Ibn Tūmart, fondateur du mouvement almohade(14). La vocation de cette petite structure fortifiée était, paraît-il militaire, en l'occurrence, le rassemblement des combattants pour le

phénomène en général, l'excellent article de Vallvé, J., « La emigración andalusí… », *passim.*

(11) al-Murrākuši, *al-Mu'gib fi talḫīṣ aḫbār al-Maġrib*, Casablanca, 1963, p. 400.

(12) Sur l'histoire de cette ville d'avant l'arrivée des Almohades, voir l'ouvrage de Joudia Hassar-Benslimane*, Le passé de la ville de Salé dans tous ses états*, *histoire, archéologie et archives*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1992.

(13) D'ailleurs, c'est ce nom et non pas celui d'al-Mahdiyya qui apparaît dans les lettres officielles dès l'époque de 'Abd-al-Mu'min. La première lettre y faisant mention date de 548 /1153. La *qaṣaba* almohade devait ainsi porter ce nom bien avant la date de la victoire d'Alarcos (591/1195). En fait, Il semble que la version de *Rawḍ al-Qirtāṣ,* source dont la véracité et l'authenticité des récits et des dates ont souvent été critiqués et mis en cause, a été adoptée par l'historiographie postérieure, ainsi que par nombre d'historiens et chercheurs, et continue à faire autorité jusqu'à aujourd'hui. Il est à rappeler que pour le *Rawḍ,* la ville Ribāṭ al-Fatḥ*,* œuvre d'al-Mansūr*,* n'aurait vu le jour qu'après le triomphe de ce calife dans la célèbre bataille d'Alarcos contre les Chrétiens d'Espagne.

(14) Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann bi al-imāma*, Beyrout, 1987, p. 357-358. Le nom d'al-Mahdiyya apparaît également chez Yaqūt, le compilateur bagdadien du début du VIIe/XIIIe qui écrit dans son *Mu'ğam al-buldān* en parlant de la ville de Salé, située sur la mer Atlantique : « A l'ouest de cette mer (l'Atlantique) *'Abd al-Mu'min* avait construit une ville qu'il nomma al-Mahdiyya », cf. Yaqūt al-Ḥamawī, t. 3, 231, trad. Siraj, A., *L'image de la Tingitane, l'historiographie arabe médiévale et l'antiquité nord-africaine*, pub. EFR, Rome, 1995, p. 110.

ğihād en al-Andalus(15). Certes, la fonction militaire est évidente, et il serait inadmissible de l'exclure. Rien que la masse imposante des fortifications et le rôle historique joué par ce site dans le *ğihād* en al-Andalus sont là pour le confirmer. Mais il nous semble, après examen et recoupement de données historiques, archéologiques et urbanistiques que la ville de 'Abd al-Mu'min ne devait pas se contenter uniquement de ce rôle. En fait, tout permet de penser à l'établissement d'un grand projet urbain, car, à en croire l'auteur contemporain d*'al-Mann bi-l-imāma,* le calife aurait ordonné aux gens de venir s'installer et peupler la nouvelle ville, en les exhortant à construire des maisons et des marchés(16). De surcroît, les déplacements fréquents de 'Abd al-Mu'min, que

(15) Il faut rappeler qu'il est communément admis dans l'historiographie postérieure aux Almohades et dans les études modernes, que la ville de 'Abd al-Mu'min aurait été créée dans l'unique but de mener le *ğihād* dans la péninsule ibérique. Même Jacques caillé, auteur d'une importante monographie sur Rabat, ne reconnaît dans la ville almohade que son rôle de camp pour le *ğihād*. Bien qu'il s'intéresse au caractère urbain de la ville et affirme qu'elle était un ribat et un lieu de séjour royal, ce chercheur résume sa principale thèse relative à cette question dans les mots suivants : « c'est essentiellement la guerre sainte qui explique la naissance, le développement et la décadence du ribat d'Abd al-Mumin et de la ville de Yaqub al-Mansur ». Il note aussi dans un autre passage : « cette ville bien défendue par son enceinte et sa qasaba contre les attaques éventuelles venant de l'intérieur et de l'Océan, était aussi un camp immense pour les soldats de la guerre sainte, le caractère militaire, accentué par la présence sur l'estuaire du Bouregreg d'une solide forteresse, semble d'ailleurs l'emporter sur le caractère purement urbain ». cf. Caillé, J., *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français, histoire et archéologie,* vol. 1, éd. d'Art et d'Histoire, Paris 1949, p. 65, 70, 80.

(16) On peut lire chez Ibn Sāḥib al-Ṣalāt à ce propos : « …Quand l'émir des croyants le calife (*'*Abd al-Mu'min) -que Allah soit satisfait de lui- arriva à Salé en 545/1151 pour étudier la situation d'al-Andalus, et recevoir les *Šayḫ-s* andalous, les *ṭalaba* almohades et les chefs de guerre andalous […] il ordonna la construction, dans cet endroit, d'une *qasaba* (al-Mahdiyya*)* bien fortifiée, sur l'embouchure du fleuve de Salé. Il campa avec ses troupes victorieuses sur le site de 'Ayn Ġabūla, accompagné des artisans et des architectes qui ont fait conduit l'eau depuis cette source dite de Ġabūla, dans un canal sous terrain, jusqu'à la *qaṣaba*. Les travaux devaient durer quelques mois sous la surveillance du calife lui-même, qui ne quitta pas son camp, jusqu'à ce que la *qasaba* ait été alimentée en eau. Il procéda après, à la construction d'une fontaine pour les gens et les chevaux ainsi que pour l'irrigation des terres de culture avoisinantes. La ville se dota vite de vergers et jardins cultivés. ***'Abd al-Mu'min* ordonna à cet effet aux gens de venir s'y installer et ériger des demeures et des *suq-s* aux alentours** ». Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 358. Le texte en Arabe et le suivant :
"فلما وصل أمير المؤمنين الخليفة رضي الله إلى سلى في عام خمسة وأربعين و خمس مائة لاستطلاع أحوال جزيرة الأندلس، واستدعاء شيوخها و طلبتها من الموحدين وثوارها الأندلسيين، على ما تقدم الذكر به في هذا التاريخ، أمر ببناء

nous avons recensés dans cette ville, en une période très courte, qui va de 545/1151 à 558 /1163, corroborent l'idée de la naissance d'un centre urbain autour de la *qaṣaba* d'al-Mahdiyya. Le développement que cette ville va atteindre sous le pouvoir du deuxième calife de Abū Ya'qūb Yūsuf et son fils et successeur Abū Yūsuf Ya'qūb[17], nous amène à penser à l'existence d'un projet non avoué des trois premiers califes almohades d'y déplacer le siége du pouvoir. En tout cas, al-Manṣūr, nous informent Ibn Sa'īd al-Maġribī, et Ibn 'Iḏārī, ne pouvait pas cacher cette intention surtout vers la fin de son règne, mais il semble que ce sont les préoccupations du *ǧihād* et les problèmes politiques de la province de l'Ifriqiya qui l'empêchèrent de réaliser son projet[18]. Ibn Sa'īd al-Maġribī rapporte dans son *Kitāb al-Ǧuġrāfiya,* qu'al-Manṣūr voulut faire de Rabat la nouvelle capitale de l'empire à la place de Marrakech, mais la mort l'empêcha de réaliser son projet. Nous lisons ainsi dans sa notice consacrée à cette ville : *Madīnat Ribāṭ al-fatḥ allatī banāha 'Abd al-Mu'min awwal*[an] *fa-tammamahā ᶜalā manza' al-Iskandariyya al-Manṣūr b. 'Abd al-Mu'min,* ***wa 'azama an yaǧ'alahā 'iwaḏ*[an] *'an Murrākuš,*** *fā 'āǧalathu al-maniyya*[19].

Quant à l'auteur d'*al-Bayān,* il affirme de son côté qu'en se rendant « [en l'an 588/ été de 1192], à Rabat, lors de l'un de ses déplacements dans la ville, al-Manṣūr s'est réjouit de son séjour au sein de sa *qaṣaba* et a montré clairement son désir d'y déplacer son gouvernement, et pour se faire, il a ordonné d'entamer des travaux de rénovation de cette *qaṣaba*[20], pourtant

---

قصبة حصينة في ذلك الموضع على فم البحر الداخل إلى سلا، وأقام بمحلاته المؤيدة على عين غبولة، والفعلة معه والمهندسون، فأجروا لها الماء من عين غبولة المذكورة في سرب تحت الأرض حتى إلى قصبة المهدية المذكورة ودام اشتغال الأمر بذلك شهورا وهو مقيم بعسكره حتى وصل الماء المذكور إليها، فصنع له سقاية لشرب الناس والخيل وسقي الأرض حواليها، فصارت فيها البحائر والجنات المغروسات، **ثم اتصل الأمر العزيز بسكناها بالناس وببناء الديار حواليها والأسواق "**

(17) Anonyme, *al-Istibṣār fī aǧā'ib al-amṣār*, Casablanca, 1985, p. 140-141, Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 357-360.

(18) Sur cette période du règne *d'al-Manṣūr* et les problèmes politiques qu'affrontait son empire aussi bien en al-Andalus qu'en Ifriqiya, *cf.* Huici Miranda, A., *Historia politica,* t. 1, p. 331-338.

(19) Ibn Sa'īd al-Maġribī, *Kitāb al-Ǧuġrāfiya*, p. 138.

(20) Ibn 'Iḏāri*, al-Bayān, (Almohades),* Casablanca, 1985, p. 214, le texte arabe est le suivant *: « [En l'an 588/ été de 1192], ṯumma tamakkanat ṣiḥḥatuh wa istaqāmat rāḥatuh, fa-tarawwaḥa bi- Ribāṭ al-Fatḥ, fa-iġtabaṭa bi-suknāh wạ 'azama 'ala al-intiqāl al-kulliyyi ilayhi, fa-amara bi-taǧdīdi al-qaṣaba al-musamāt bi al-Mahdiyya, al-mušabbaha bi*

rénovée douze ans auparavant par son père le calife Abū Ya'qūb Yūsuf[21]. Ceci ne peut qu'expliquer bien évidemment, encore une fois l'intérêt qu'apportait al-Manṣūr à cette ville. De plus, l'image que dresse l'anonyme d'*al-Istibṣār* de Ribāṭ al-Fatḥ sous le règne d'al-Manṣūr laisse comprendre que les efforts conjugués des trois premiers califes, ont aboutit à l'émergence d'une des plus belles villes du Maroc vers la fin du VIe/XIIe siècle. La panoplie de ses structures urbaines, palais califal, grandes demeures, souk, qaysariyya, grands bassins, ou encore l'énigmatique mosquée de Hassān qui, si elle avait été terminée aurait été la plus vaste du monde islamique à son époque, atteste d'une manière très claire la place de choix qu'occupait cette ville auprès des souverains de la dynastie des Mu'minides. Signalons en outre que la superficie de la ville induit à y voir un plan préconçu d'une vaste agglomération, ou une future capitale qui aura tous les acquis pour son développement économique et sa protection assurée par une muraille très solide. Lisons enfin, pour se rendre compte de cette réalité, la description précise de l'auteur d'*al-Istibṣār* qui ne cache pas son admiration en notant ceci : « Notre glorieux prince (al-Manṣūr) a honoré et glorifié cette ville par les belles constructions et le remarquable minaret qu'il y a élevés, et à l'époque du passage des camps, elle constitue véritablement un lieu de plaisance des plus merveilleux du monde […] sur la rivière les embarcations emmènent les passagers…le minaret s'élève dans le ciel, les arbres fruitiers, étalent leurs richesses, l'olivier se noue, la vigne bourgeonne, les pavillons des *sayyid*-s éclatent aux regards... »[22]. Notons qu'à propos de ces pavillons, qui sont certainement liés aux *baḥīra* (jardins et vergers) des sultans et des princes, nous ne connaissons de tels exemples qu'à Séville et à Marrakech, les deux capitales de l'Empire.

Mais, comme nous l'avons déjà signalé, cette ville vit son processus d'urbanisation se suspendre, et par conséquent, commença à s'éclipser à partir du règne d'al-Nāṣir. Les sources ne citent aucun travail de constructions remarquables attribuées aux califes almohades après la mort d'al-Manṣūr. Même l'auteur d'*al-Mu'ğib,* qui écrit vers 621/1224, ne souffle pas mot de

---

Mahdiyya-t Banī 'Ubayd bi Ifriqiyya li-iḥāṭat al-baḥr bihā min ğamī' ğihātiha. Wa lammā qāmat šuḫūṣ mabānīhā wa ṣuwwirat hay'ātuha rattaba qawānīn ašġālihā ».

(21) Sur les travaux de Abū Ya'qūb Yūsuf dans la *qaṣaba* almohade de Rabat, voir Ibn Sāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, p. 359-360.

(22) Anonyme, *al-Istibṣār,* p. 141*,* trad. citée dans J. Caillé, *La ville de Rabat,* vol. 1, p. 74-75.

travaux d'urbanisations dues à ses califes contemporains. Pour cet érudit et courtisan almohade, très proche des *sayyid-s* mu'minides et apparemment bien renseigné sur leurs politiques, la tradition des grands travaux d'urbanisme et d'architecture semble s'arrêter après la mort d'al-Manṣūr. On note même que sous le calife al-Sa'īd (640-646/1243-1248), la grande mosquée de Hassān, joyau de la ville et œuvre pie d'al-Manṣūr, dont la construction n'a jamais été achevée, a été pillée, car c'est ce calife lui-même qui aurait donné l'ordre d'y récupérer le bois pour construire des vaisseaux de guerre(23). Cependant, cette grande ville, d'une superficie de 418 hectares(24) *intramuros* et une enceinte des plus vastes et solides dont le périmètre atteint les 5,5 kilomètres devait garder jusqu'aux temps d'al-Rašīd son rôle de camp de concentration des combattants. La ville rappelait les années de gloire des trois premiers califes dont al-Rašīd était apparemment nostalgique, puisqu'il voulait sauver le califat almohade agonisant. C'est dans cette perspective qu'il faut situer sa décision de faire de Rabat une terre d'accueil aux Andalous du Levant.

Un épisode relatif au conflit qui opposait al-Rašīd à un certain 'Umar Ibn Waqqārīt(25), chef insurgé issu de la grande tribu de Hintāta, montre d'une manière très claire l'importance stratégique de Ribāṭ al-Fatḥ, aussi bien pour le pouvoir central qu'aux yeux de ses ennemis. En fait, l'histoire commence, quand en 634/1236-1237 selon *al-Bayān*, ce rebelle, appuyé par Ibn Hūd, l'émir de Séville, décida de s'emparer de Rabat. Mais, dés que cette nouvelle parvint à Marrakech, al-Rachīd, dépêcha pour sauver la ville un escadron, composé de ses meilleurs soldats dont font partie les miliciens chrétiens, car, dit Ibn 'Iḏārī, si l'opération d'Ibn Waqqārīt avait réussi, les Almohades auraient perdu ainsi l'un des sites fortifiés les plus intéressants et les plus inexpugnables(26). La tentative aurait, en d'autres termes, permis aux rebelles de contrôler et d'isoler le Maroc du nord-ouest, à partir de Rabat, du reste de l'état almohade.

(23) Cf. *al-Ḏaḫīra al-saniyya fī tārīḫ al-dawla al-marīniyya*, Rabat, 1972, p. 62.

(24) Cf. Caillé, J., *La ville de Rabat,* p. 125.

(25) Sur ce personnage voir Ibn 'Iḏārī*, al-Bayān (Almohades),* p. 304-305 ; Kably*,* M., *Société,* p. 29-31, 37.

(26) Ibn 'Iḏāri, *al-Bayān, (Almohades),* p. 344-345. L'auteur écrit, en décrivant cet incident : « *...fa qaṣad Ibn Waqqāriṭ Sala wa taṣawwara lahū ba'ḍu murādih[i] wa ḥaṣal fi al-wādi (le Bouregreg) wa kād an yamlik Ribāṭ al-Fatḥ wa law malakah[u] laḥaṣal 'alā ma'qil al-dunyā irtifā'[an] wa waṯāqat[an] wa mana'at[an]* », p. 344.

Par ailleurs, l'emploi, dans le *ẓahīr* de l'eulogie *'ammarahū Allāh* "qu'Allāh le rend peuplé et prospère", ou encore l'expression *yu'ammirū minhu balad*[an] laisse induire que al-Rašīd avait l'intention, semble-t-il, de ressusciter ce projet de construction et d'urbanisation intense de cette ville de Rabat. Cette formule est souvent récurrente et accompagne le nom de Ribāṭ al-Fatḥ, dès les premières lettres officielles almohades(27). Il est clair que malgré les efforts de ses prédécesseurs, pour al-Rašīd, la grande ville de Ribāṭ al-Fatḥ, reste toujours un projet, voire un chantier qui n'a pas été achevé. Les habitants de Šarq al-Andalus seraient alors amenés à participer à ce projet d'urbanisation et de peuplement. Aussi, voyons-nous, tel qu'il se dégage du texte du *ẓahīr*, que l'accent est très fortement mis sur les avantages que présente l'installation à Rabat. C'est une ville où se regroupent plusieurs activités économiques ; le commerçant, le paysan, le caravanier et le marin s'y côtoient. Elle dispose, à l'instar de sa voisine Salé, de vastes terrains de cultures qui devaient occuper presque les trois quarts de sa superficie, ce qui signifie qu'elle possède des institutions et des structures pouvant faciliter la vie et assurer la paix à ces habitants.

2. L'enjeu économique

Il conviendrait tout de même de noter que le décret d'al-Rašīd ne devait pas répondre seulement à cette intention de revivification d'une ville importante négligée, voire oubliée. La décision du calife avait vraisemblablement des visées stratégiques intimement liées à l'économie de l'état almohade.

(27) L'expression "*Ribāṭ al-Fatḥ 'ammarahu Allāh*" est citée quatre fois dans les lettres 11, 13, 14 et 23 publiées par É. Lévi-Provençal en 1941 et datées respectivement de 548/1153-54 pour les deux premières, 551/1156 et 556/1161. Notons aussi que même pour la ville de Gibraltar, construite dix ans après Rabat, à savoir en 555/1160, on emploie la même eulogie "*'ammarahu Allāh*" ; voir lettre 19, p. 97. Faudrait-il remarquer à juste titre, que pour d'autres villes comme Marrakech, Fès, Séville ou Sebta (Ceuta), on emploie des formules telles "*ḥarasaha Allāh"* qui signifie qu'*Allah* la garde (ou préserve). L'ancienneté et la célébrité des ces cités semblent à l'origine de cette différence dans l'emploi de telles formules. Cf. Lévi-Provençal, É., *Maǧmū' rasā'il muwaḥḥidiyya min inšā' kuttāb al-dawla al-mu'miniyya*, Rabat, 1941, et du même auteur, l'analyse de ce recueil de *rasā'il*, dans son article « Un recueil de lettres officielles almohades. Étude diplomatique et historique », *Hespéris*, XXVIII, 1941, p. 1-80.

Quelles sont alors ces ambitions économiques ou politico-économiques ayant régi cette décision du calife al-Rašīd ? Durant les années 633-637/1235-1240, écrit Mohammed Kably, « la rencontre entre l'état almohade et le Nord marocain se présente d'après la tradition historique comme une confrontation entre émules, le calife al-Rašīd revendiquait, ce qui ne lui appartenait déjà plus, alors que le jeune mouvement mérinide se posait en défenseur de tout un territoire lui payant tribut, et incluant des villes aussi prestigieuses que Fès, Mèknes et Taza, voire même Salé et Rabat » [(28)]. Mais ce schéma et cette représentation, ne résistent pas à l'examen selon M. Kably, surtout grâce au témoignage précieux du chroniqueur Ibn ʻIḏārī. Ainsi, la présence du calife al-Rašīd dans cette région du nord du Maroc ne paraisse inspirée en aucune façon par une quelconque priorité mérinide. Le souci était essentiellement d'ordre financier. On tenait à recouvrer les impôts dans des régions du Nord difficiles à atteindre. Les deux déplacements effectués par le souverain almohade, situé en période de récolte, respectivement en 633/1235 et 634/1236, témoignent de cette préoccupation dont l'objectif manifeste était d'assainir la situation du trésor. Il semble qu'après son triomphe de ses ennemis, en l'occurrence le calife Yaḥyā al-Nāṣir, les tribus des arabes Ḫulṭ massacrées et le révolté Ibn Waqqārīt, en plus de la prestation de la *bayʻa* par les habitants de Séville, le pouvoir d'al-Rašīd commence à se renforcer et l'ordre se vit se rétablir sur toutes les contrés du Maroc[(29)].

La conjoncture générale, à tous les niveaux, semble évoluer nettement en faveur du pouvoir de Marrakech. Economiquement, l'année 635/1238 paraît avoir été une année de calme et de prospérité, comme le rapporte Ibn ʻIḏāri[(30)]. En al-Andalus, le nouveau maître de Grenade Ibn al-Aḥmar ne tarde pas à prêter allégeance au calife al-Rašīd. A l'extrême nord, les villes de Ceuta et de Tanger se rallient à la fin de la même année. U nouveau gouverneur Abū ʻAli Ibn Ḫallāṣ sera nommé à Ceuta, un Lieutenant, Ibn Wanūdīn, dans l'ensemble du pays du Gharb, avec des pouvoirs particulièrement étendus[(31)].

(28) Kably, M., *Société,* p. 33-34.

(29) *Ibid*., p. 37. Pour plus de détails sur l'ensemble de ces événements et leurs évolutions sous le règne d'al-Rašīd les récits d'Ibn ʻIḏāri semblent de première importance et très circonstanciés. Cf. Ibn ʻIḏāri, *al-Bayān, (Almohades),* p. 304-357.

(30) Ibn ʻIḏāri, *al-Bayān, (Almohades),* p. 347.

(31) *Ibid*., p. 352-354.

Dans cette optique, nous croyons que l'installation des Andalous du Levant, qui devaient débarquer dans la ville, transportant avec eux toutes leurs traditions citadines ou campagnardes séculaires, que cela soit dans le commerce, l'agriculture, l'artisanat, ou dans biens d'autres domaines comme l'activité maritime, pouvait certainement donner un nouveau souffle à la ville d'accueil et à sa région, et contribuer à l'enrichissement de l'économie locale. Ce n'est pas donc un hasard de voir le document de privilège insister et mettre l'accent sur ces activités que nous venons de signaler. Les Levantins trouveront à Rabat, dit le privilège, « une résidence pour le commerçant et le paysan, un carrefour du caravanier et du marin. Ses équipements terrestres et maritimes sont disponibles en toute saison, assurant à ses habitants une prospère et belle vie » (voir texte). Ces habitants du Šarq al-Andalus, issus des grandes villes comme Valence, ou d'autres localités très célèbres comme Jativa et Alcira(32), mentionnées dans le *ẓahīr*, étaient parmi les plus raffinés des Andalous et arrivent de foyers civilisationnels très connus. Ce capital humain, habile et expérimenté pouvait ainsi fournir, compte tenu des facilitées et des divers privilèges offerts, un moyen pour une réanimation économique, au moins au niveau local, et contribuer vivement au développement de Ribāṭ al-Fatḥ. La ville et ses environs avaient lourdement souffert des déprédations des Mérinides qui, en conflit avec les arabes Rayāḥ installés par les Almohades dans la région, essayaient de s'emparer des deux villes de la vallée de Bouregreg, et par la suite de la fertile

(32) Sur les réalités politiques économiques et culturelles de ces trois célèbres villes du Levante durant cette période, voir en particulier l'incontournable travail de P. Guichard, *Les Musulmans de Valence,* t. 1 et 2. Voir également les descriptions importantes fournies par le *al-Rawḍ al-Mi''ṭār* dont l'auteur, al-Ḥimyarī, écrit en décrivant la ville de Valence : « c'est l'une des plus grandes villes et des métropoles les plus réputées d'al-Andalus. Ses habitants se distinguent par leur bel aspect extérieur et leur noblesse naturelle, ils ont une prédisposition à l'insouciance et du penchant pour l'oisiveté. Les prix des denrées sont pour la plupart fort bas à Valence ; les fruits et les produits du sol y sont abondants ». Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-Mi'ṭār fī ḫabar al-aqṭār,* éd. É. Lévi-Provençal, Leyde, 1938, p. 60. Sur l'importance que jouait la ville de Jativa dans le domaine culturel au *Šarq al-Andalus*, l'ouvrage de M. b. Šarīfa sur l'une des figures littéraires de cette ville aux époques almoravides et almohades, Abū Bakr Ibn Muġāwir al-Šāṭibī demeure, une étude d'une importance capitale, sur ce savant en particulier et sur la vie intellectuelle et littéraire à Jativa islamique en général, notamment au VIe/XIIe siècle. Cf. Ibn Šarīfa, M., *Ibn Muġāwir al-Šāṭibī, ḥayātuh wā aṯāruh,* Casablanca, 1994.

plaine de Tamesna[33]. Dans deux lettres envoyées à ses amis Abū al-Ḥusayn ʻAbd al-Malik b. Mufawwiz de Jativa, et Abū al-Ḥasan al-Ruʻaynī qui occupait alors la charge de *kātib* du calife à Marrakech, Ibn ʻAmīra parle des troubles que les Mérinides sèment dans les région de Rabat et Salé[34].

Dans le même sens, dans son *al-Ḏayl,* Ibn ʻAbd al-Malik nous livre une information précieuse dans la notice biographique consacrée au poète almohade Maymūn Ibn Ḫabbāza[35]. Dans cette notice, l'auteur signale que celui-ci mourut au début de l'année 637/1240 à Salé alors qu'il accompagna le calife al-Rašīd, lors d'un déplacement dans cette ville. Ce poète était alors chargé de la fonction de *muḥtasib* ou contrôleur du *sūq*[36]. Il est clair que le *Ḏayl* emploie le toponyme Salé pour parler de la ville de Ribāṭ al-Fatḥ. Ibn al-Abbār précise dans la *Tuḥfat al-qādim* que Ibn Ḫabbāza mourut à Ribāṭ al-Fatḥ en 637/1240. Il dit à ce propos :

أبو سعيد ميمون بن علي المعروف بابن خبازة ، توفي برباط الفتح سنة سبع وثلاثين وستمائة.[37]

Ainsi donc, l'année signalée ici est significative dans le sens où l'incident qui s'y rapporte coïncide avec l'année de l'émission du décret en question. Un autre témoignage, non moins important que le précédent, est dû à l'écrivain andalou Ibn ʻAmīra. En fait, il s'agit d'une lettre[38] que ce *kātib* écrivit, peut-être sur ordre d'al-Rašīd selon l'hypothèse d'Ibn Šarīfa, et dans laquelle il décrit, avec beaucoup de détail mais dans un style littéraire très difficile, la *maḥalla* califale, alors que celle-ci rentrait de Ribāṭ al-Fatḥ à Marrakech. Bien que ce document ne porte pas d'indication d'année, nous savons grâce à d'autres lettres de correspondances de ce *kātib* avec ses amis andalous, analysée par Ibn

(33) Sur le conflit stratégique, pendant cette période, qui oppose les Almohades aux Mérinides, autour des deux villes importantes de Rabat et Salé et leurs arrières-pays, cf. Kably, M., *Société,* p. 8, et note 6, 37.

(34) Ibn Šarīfa, *Abu al-Muṭarrif Ibn ʻAmīra,* p. 125. Azzāwī, A., *al-Ġarb al-islāmi min ḫilāl rasā'ilih*, Thèse de Doctorat d'État (Histoire), Université Mohammed V, Rabat, 2000, lettres 58, p. 171 et 60, p. 173.

(35) Ibn ʻAbd al-Mālik*, al-Ḏayl wa al-Takmila,* vol. 8, t. 2, 1984, biographie 183, p. 388-404.

(36) *Ibid*., p. 404.

(37) Ibn al-Abbār, *Tuḥfat al-qādim,* éd. Iḥsān ʻAbbās*,* Beyrout*,* 1986, p. 322.

(38) Cf. *Rasā'il Ibn Amīra* (Recueil de lettres), ms "ك 233", Bibliothèque Générale et Archives de Rabat.

Šarīfa dans son *Abū al-Muṭarrif Ibn 'Amīra*, qu'il était allé rencontré le calife almohade, avec des habitants de Valence à Ribāṭ al-Fatḥ[39]. C'est dans cette ville qu'il sera probablement nommé *kātib* d'al-Rašīd. D'un autre coté, nous ne sommes renseigné ni sur le motif ni sur la durée de cette expédition, mais l'examen des deux textes nous invite à penser à un troisième déplacement du calife, dans le même but que les précédents. Mais il semble cette fois-ci que le déplacement du calife se caractérise par un événement particulier, qui est en l'occurrence l'émission du *ẓahīr* en cette année de 637/1240.

Durant ce déplacement, c'est dans la ville de Ceuta que les choses semblent avoir été organisées et décidées ; Ibn Ḫallāṣ, désigné gouverneur de la ville depuis 635/1238, était en complicité avec son compatriote Ibn 'Amīra à l'origine de la décision califale[40]. Dignitaire almohade au départ, note Halima Ferhat, ce notable de Valence qui avait émigré à Marrakech « où il avait fait ses preuves au service d'al-Rašīd », était un expert en matière des finances et c'est à ce titre qu'il avait été nommé à la Douane de Ceuta[41]. Cette charge lui permet de contrôler le commerce et par là, les recettes et le budget. La charge est fort lucrative : il amasse une énorme fortune qui lui permet de « recruter des partisans ». Il continue à jouir auprès du calife al-Rašīd d'une position privilégiée. Les lettres califales le qualifient de *Ḏū l-wizārataynⁿ*[42], ou possesseur de double vizirat, titre honorifique peu utilisé. Son influence auprès du souverain est telle qu'il obtient pour ses compatriotes andalous des privilèges uniques. C'est ainsi que ces populations levantines reçoivent des terres à Rabat et dans sa région et bénéficient de franchises fiscales exceptionnelles.

Le passage du calife à Rabat mentionné par Ibn 'Abd al-Malik ne pourrait être expliqué, à notre avis, que par une volonté du calife lui même de superviser et mettre en place ce nouveau projet, qui est l'installation des émigrés andalous, dont le représentant serait probablement Ibn 'Amīra avec quelques habitants de

(39) Ibn Šarīfa, *Abū al-Muṭarrif Ibn 'Amīra,* p. 120.

(40) *Ibid.*, et Ibn 'Iḏāri, *al-Bayān, (Almohades),* p. 347.

(41) Ferhat , H., *Sebta des origines au XIVe siècle*, Rabat, 1993, p. 222.

(42) Selon Lévi-Provençal, É., "*Ḏu al-Wizārataynⁿ*" est un titre dont il fut fait un si fréquent emploi en Espagne, et qu'illustra, à l'époque nasride, comme homme d'Etat et comme écrivain, le célèbre Lisān al-Dīn b. al-Ḫaṭīb, impliquait pour celui qui le portait le cumul de deux vizirats, celui de l'intérieur et celui de la guerre, ou si l'on veut, celui de la plume et celui de l'épée. cf. *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, Maisonneuve et Larose, 1932, p. 67.

Valence. Les lettres qui nous sont parvenues de ce notable d'Alcira, par lui envoyées à ses amis andalous, montrent le rôle primordial qu'il ne cessa de jouer, surtout quant il occupa le poste de qadi de Ribāṭ al-Fatḥ et de Salé. Il encourageait ses compatriotes, dont ses proches parents à venir s'installer à Rabat. Il vantait les conditions de vie favorables et aisée et leur promettant une vie meilleure. Nous le voyons insister, dans ses lettres, surtout sur les richesses agricoles et commerciales de la ville, et sur le fait que de nombreuses terres étaient disponibles(43).

3. les conditions politiques : le conflit almohado-hafside

En 634/1237, le sultan hafside Abū Zakariyyā' Yaḥyā al-Mustanṣir, après avoir affermi sa position, fit dire la prière en son nom sans prendre toutefois le titre califal. Mais ce n'est qu'à partir de la fin du règne d'al-Rašīd que le Hafside commença à montrer ses ambitions politiques de rétablir le califat almohade, car, comme le rappelle A. Laroui, il présentait, parmi tous les prétendants au trône almohade, les atouts les plus sérieux(44). Ce conflit almohado-hafside sur une certaine hégémonie politique et une légitimité du pouvoir semble avoir toucher les principautés andalouses qui se dépêchèrent à reconnaître la suzeraineté de chaque calife. Ainsi,sur l'autre coté du Détroit, malgré la *bay'a* prêtée à al-Rašīd en 636/1239 par l'émir de Grenade Abū 'Abd Allāh b. al-Aḥmar, ou celle des Sévillans il semble que le Hafside gagnait du terrain en al-Andalus puisque dans la même année tout le territoire du Levant, s'étendant d'Alcira à Murcie, reconnut l'autorité hafside dont le texte de la *bay'a* fut rédigé par Ibn 'Amīra, alors, *kātib* de l'émir Zayyān b. Mardanīš à Murcie(45). Après avoir rappelé en bref ces épisodes, décisifs dans l'histoire d'al-Andalus et du Maghreb à l'époque, que Pierre Guichard a brillamment analysé dans son œuvre monumentale sur les musulmans de valence, nous croyons que c'est dans ce contexte qu'il faut situer l'émission du *ẓahīr* d'al-Rašīd. En fait, au delà de ces actes de *bay'a* et des proclamations à caractère officiel, auquel il serait évidemment naïf, selon Pierre Guichard, d'accorder une trop grande valeur(46), les deux pouvoirs cherchaient à attirer en Ifriqiya ou au Maroc les

(43) Ibn Šarīfa, M., *Abū al-Muṭarrif Ibn 'Amīra,* p. 126.
(44) Laroui, A., *Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Casablanca, p. 1995, p.187.
(45) Guichard, P., *Les Musulmans de Valence*, t. 1, p. 155.
(46) *Ibid.*

vagues d'immigrants, fuyants leurs villes et villages conquis ou sous la menace de l'occupation chrétienne. Ainsi dans un témoignage très précieux nous apprenons à Ibn 'Iḏarī qu'au mois de rabī' II 637/ novembre 1239, soit cinq mois avant la date du *ẓahīr* almohade précité, une flotte tunisienne stationne dans le port de Carthagène, transportant des représentants de Murcie, Jativa, Alcira, Orihuela et Lorca, partis pour faire allégeance aux Hafsides, et ramenant avec eux des lettres du souverain de Tunis aux habitants des villes levantines, déléguant l'émirat du grand Šarq à Abū Ǧumayyil Zayyān b. Mardanīš. Il est clair que la décision d'al-Rašīd, d'accueillir des habitants de ces villes qui viennent de prêter la *bayᶜa* à Abū Zakariyyā', ne soit pas le produit d'une pure coïncidence. A notre avis, ce document officiel est une réponse à l'intervention hafside et l'établissement de son autorité sur le Šarq al-Andalus. Al-Rašīd voulut-il profiter des services des Andalous d'al-Šarq, parmi lesquels il y aurait certainement d'éminents personnages, dont plus particulièrement des hommes d'états ou des anciens du Makhzen almohade dans cette région. La désignation d'un personnage comme Ibn 'Amīra, lui qui connaît très bien le Šarq puisqu'il avait servi des princes almohades et ceux des émirats post-almohades du Levant en tant que *kātib*, puis de qadi de Ribāṭ al-Fatḥ et Salé peut éclairer un aspect de la politique rachidienne. Mais une question reste cependant posée, quel était le vrai rôle d'Ibn 'Amīra dans la réalisation de ce projet almohade envers ce qui reste des territoires encore musulmans du Levant ? Faut-il tout simplement rappeler que dix mois avant sa rédaction de ce *ẓahīr*, c'était lui qui s'est chargé de la rédaction de la *bay'a* d'Abū Zakariyya al-Ḥafṣī au nom du seigneur de Murcie Zayyān b. Mardanīš[47].

(47) Pierre Guichard écrit en suivant les pérégrinations de ce personnage énigmatique : « on constate dans le cas d' Ibn 'Amīra et de beaucoup d'autres personnages de son temps et de son milieu, que les circonstances amènent à servir successivement, apparemment sans grand état d'âme, des régimes qui se veulent radicalement opposés les uns aux autres. Des contradictions identiques existaient vraisemblablement chez la plupart des protagonistes de l'histoire de *Šarq al-Andalus* à la fin de son évolution, aggravées peut-être par le caractère dramatique des événements qu'ils vécurent, et le sentiment d'impuissance qu'ils durent éprouver devant la conquête inéluctable de leurs pays par les chrétiens. On ne peut pas laisser de côté, dans l'interprétation des faits, cette dimension humaine, éventuellement illogique et imprévisible, ou explicable par la force des choses et des faits s'imposant à des gens qui ne sont pas toujours –ou pas souvent- des héros ». Cf. *Ibid.*

Texte arabe du *ẓahīr* :

"هذا ظهير كريم أمر به "أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين – أيدهم الله بنصره, و أمدهم بمعونته و يسره **للمنتقلين من أهل بلنسية و جزيرة شقر و شاطبة و من جرى من سائر بلاد شرق الأندلس** مجراهم, و عراهم من غير الأيام ما عراهم, حين أنهى "ذو الوزارتين الشيخ الأجل, الأثير الأكرم و الأعز الأفضل, **أبو علي بن الشيخ الأجل الأكرم أبي جعفر بن خلاص**- أدام الله تعالى أثره و كرامته – ما أصابهم من الجلاء, و دهاهم من أمر الأعداء, و سعى لهم سعي من يقضي لهم حق الجوار, و يلتمس لهم مكانا للقرار, منزلا لإلقاء عصا التّسيار, و عند ذلك أذن لهم – أعلى الله تعالى – إذنه, و جدّد سعده و يمنه- في النّقلة إلى **رباط الفتح- عمّره الله تعالى**- بقضيضهم و قضّهم, و أن يتّخذوا مساكنه و أرضه بدلا من مساكنهم و أرضيهم, و يعمروا منه بلدا يقبل منهم أولي من قبل, و يحملهم- إن شاء الله تعالى- و خير البلاد ما حمل, فإنه مناخ للتاجر و الفلاح, و ملتقى للحادي و الملاح, و المرافق من برّه و بحره موجودة في فصول السنة, موذنة لقاطنه بالعيشة الهنيّة و الحالة الحسنة, و لهم أفضل ما عهده رعايا هذا الأمر العزيز – أدامه الله تعالى – من التوسعة على قويّهم كي يزداد قوّة, و الرّفق بضعيفهم حتى ينال يسارا و ثروة, و أن يتوسعوا في الحرث ففي أرضه هنالك متّسع, و يتبسّطوا في كل ما لهم منه معاش و به منتفع, و يغرسوا الكروم و أنواع الشّجر على عاداتهم ببلادهم, و يتأثلوا الأملاك لأنفسهم و أولادهم و أولاد أولادهم, و كل ما يعمرون من **الضّياع, و يقتنون من الأصول و الرّباع, فله حكم التسويغ على الإطلاق و الدوام**, و لا يلزمون فيه شيئا من وجوه الإلزام, و لا يطلبون بغير حقوق الشّرع التي جعلها الله تعالى في أموال أهل الإسلام, و أقوالهم في مقاديرها مصدّقة و أمانيهم كلها لهم و للاّحقين بهم محققة و **الولاة و العمال** – حفظهم الله – مأمورون بأن يحفظوهم من كل أذى يلمّ بجانب من جوانبهم, أو يعوق عن مأرب كبير أو صغير من مآربهم, و أن يكرموا غاية الإكرام نبهاءهم و أعيانهم, يولون من حسن الجوار ما ينسيهم أوطانهم, حتى تندفع عنهم كل شبهة من شبه الخوف, و يجمع لهم بين الرعاية لحرمة البلديّ و العناية بحق الضّيف, إحسانا منه أعلى الله تعالى أمره, و أوزع شكره, ينسحب على جماعتهم و أفذاذهم, و يحملهم على موجب اعتلاقهم بهذا الأمر العلي أدامه الله – و ملاذهم.–فمن وقف عليه من **الطلبة و العمال** – أكرمهم الله تعالى – فليعمل بحسبه, و لا يعدل عن كريم مذهبه, إن شاء الله تعالى و هو المستعان, لا رب سواه, **كتب في الحادي و العشرين لشعبان المكرم من سنة سبع و ثلاثين و ستمائة".**

Traduction :

Ibn ʻAmīra écrit sur ordre de l'émir des croyants al-Rašīd fils de l'émir des croyants Abu al-ʻUlā en faveur des [émigrants] de Šarq al-Andalus, habitants Ribāṭ al-Fatḥ, un décret dont voici le texte :

« Ce noble *ẓahīr* a été établi sur ordre de l'émir des croyants [al-Rašīd]

fils de l'émir des croyants fils de l'émir des croyants fils de l'émir des croyants fils de l'émir des croyants, Veuille Allah le plus Haut les secourir de Son aide et les soutenir de Son assistance et Son aisance au profil des émigrants de Valence, d'Alcira, de Jativa et d'autres localités du Šarq [*al-Andalus*], qui sont dans la même situation, et frappés par les avatars de la vie, quand *Ḏu-l-wizārataỵn* al-Šayḫ, l'illustre, le noble, l'honorable et le plus distingué Abū ʻAlī b. Abī Ǧaʻfar b. Ḫallāṣ, Veuille Allah le plus Haut prolonger sa trace et sa noblesse, a fait savoir [à l'émir des croyants] que ces gens du Šarq, étaient contraints à quitter leur pays et de ce qui leur est arrivé du fait de l'ennemi. Il [Ibn Ḫallāṣ] n'a point épargné pour les aider, les soutenir, les accueillir et leur trouver un endroit pour s'y installer.

Ceci étant, l'émir des croyants, Veuille Allah le plus Haut élever son ordre les autorisa alors à venir tous s'installer à *Ribat al-Fath* –qu'Allah le plus Haut le fasse prospérer– qu'ils y prennent possession de demeures et de terres en lieu et place de celles qu'ils avaient perdues, qu'ils viennent habiter (ou peupler) une ville accueillante : elle ne pourra accepter mieux qu'eux. Ils y seront –si Allah le plus Haut Le veut– bien accueillis, car le meilleur des pays est celui qui accueille. Ils y trouveront une résidence pour le commerçant et le paysan, un carrefour du caravanier et du marin. Ses équipements terrestres et maritimes sont disponibles en toute saison, assurant à ses habitants une prospère et belle vie.

Les Gens du Šarq auront le meilleur de ce que cette Autorité suprême – Veuille Allah le très Haut lui assurer longue vie– leur promet, en appuyant le plus aisé parmi eux, pour qu'il se fortifie et conforter le pauvre jusqu'à ce qu'il s'enrichisse et accumule fortune. Ils auraient le loisir de s'y adonner, les terrains étant vastes et disponibles, à la culture de terre, d'exercer toutes les activités qu'ils jugeront lucratives et rentables, et y planter vignes et toutes sortes d'arbres selon les traditions de leurs pays d'origine. Il leur est également permis de s'approprier des biens pour eux et leurs descendants. Ils auront le droit absolu et viager d'exploiter tout ce qu'ils posséderont de domaines agricoles, ou ce qu'ils s'achèteront de terres et de demeures. Ils en seront exempts de toutes sortes d'impôts. Aucun impôt illégal ne sera levé sur ces propriétés, sauf, ceux légaux, que Allah le très Haut établit sur les biens des musulmans. Leurs déclarations sur ce que leur rapportent leurs propriétés seront acceptées et considérées dignes de confiance. Et tout leurs souhaits ainsi que ceux des futurs

émigrants qui les rejoindront seront exaucés et réalisés.

Les Gouverneurs et les percepteurs des impôts ont pour ordre de protéger ces émigrés (individus ou groupes) des injustices et surtout les plus illustres et les notables parmi eux, et de leur assurer les bonnes conditions d'accueil et de résidence pour qu'ils se sentent chez eux et oublient leurs pays d'origine. Ceci est une faveur du calife- que Allah le plus Haut élève son Autorité et l'aide à lui rendre grâce (pour Ses bien faits)-, devant toucher tout ces émigrés, groupes et individus, et les engageant à devenir des sujets à part entière de cette Autorité suprême (le calife) –Veuille Allah lui assurer longue vie– et s'y réfugier.

Les Gouverneurs et les percepteurs des impôts qui reçoivent ce *ẓahīr* se doivent de le mettre à exécution et le respecter, si Allah le très Haut Le veut, Lui de qui nous implorons l'aide, il n'y a d'autre Dieu que Lui. Écrit le 21 du mois de ša'bān 637 / 17 mars 1240 ».

***

Fig. 1 : *Ẓahīr* du calife almohade al-Rašīd, *ms.* "ك 233", Bibliothèque Générale de Rabat, folio 118

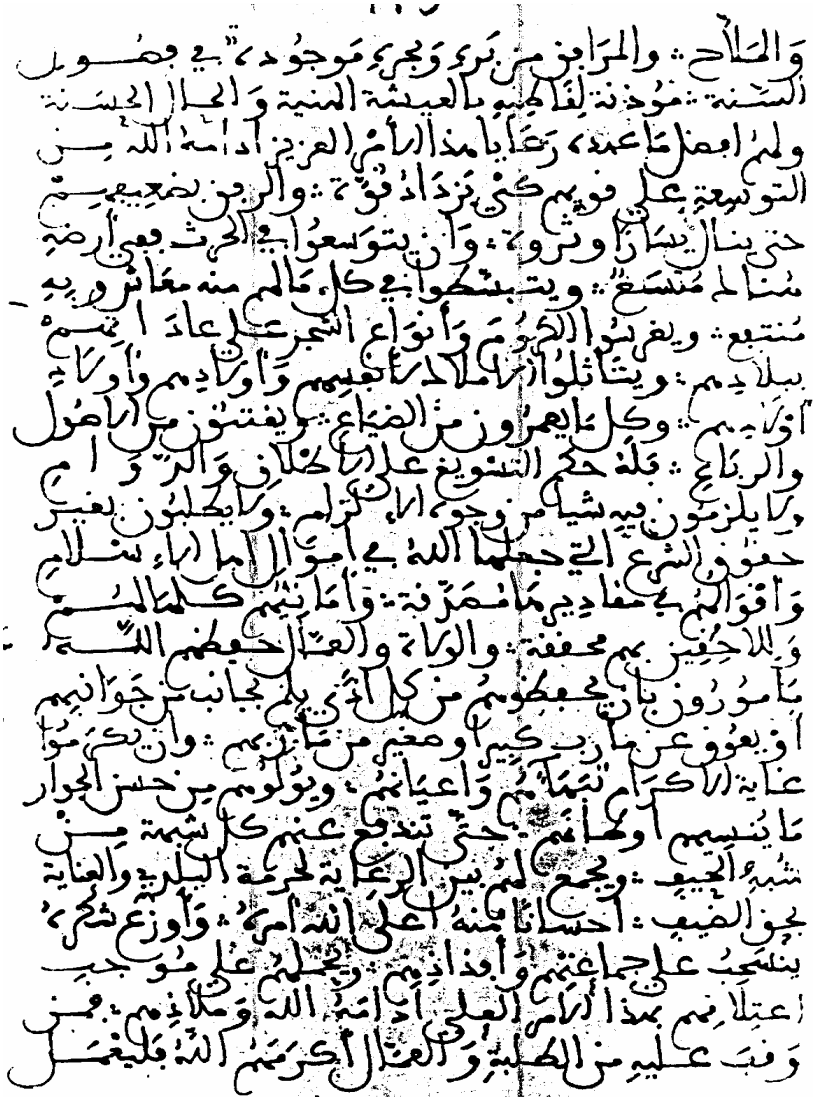


Fig. 2 : Le *ẓahīr*, ms. "ك 233", Bibliothèque Générale de Rabat folio 119

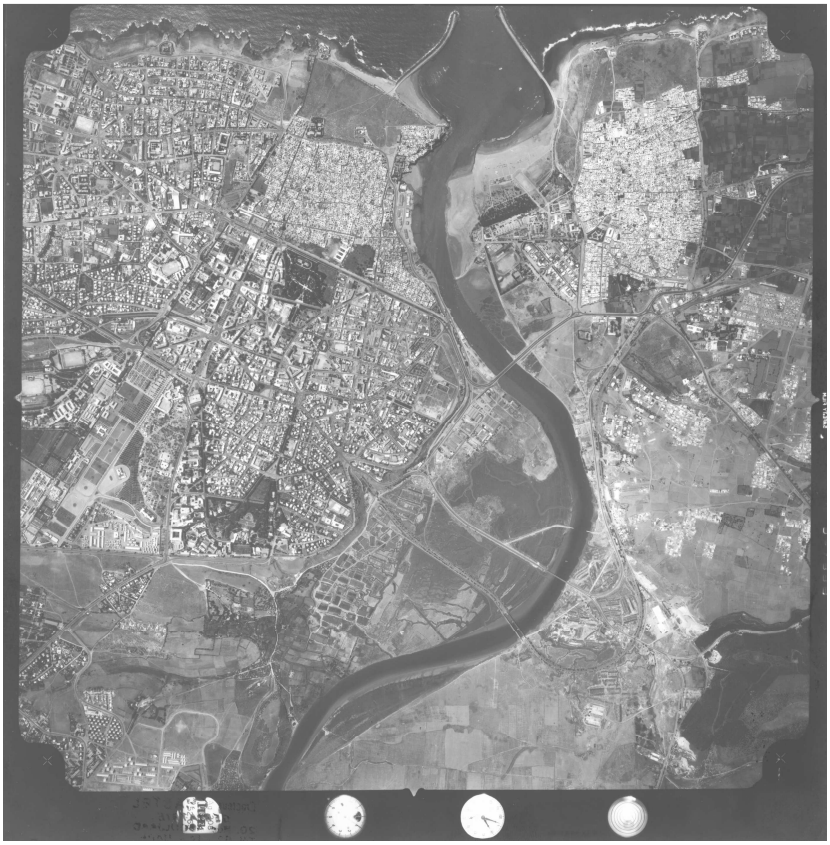


Fig. 3 : Vue aérienne de Rabat et Salé sur le fleuve Bouregreg

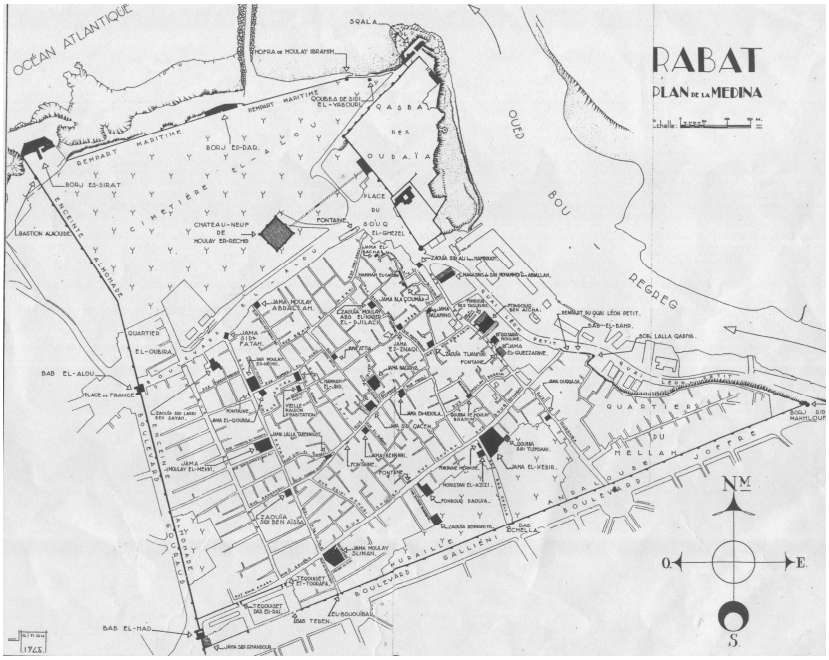


Fig. 4 : Plan de la ville de Rabat (médina) et sa *qaṣaba* almohade

***

NOTAS Y COMENTARIOS

LANGUE ARABE ET LANGUE BERBÈRE DANS LE MAGHREB MÉDIÉVAL : NOTES DE PHILOLOGIE ET D'HISTOIRE

Mohamed **MEOUAK***
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 329-335]

La question des langues dans le Maghreb médiéval

Pour la plupart des historiens du Maghreb au Moyen Âge, il est un fait acquis depuis longtemps et qui repose sur une interrogation relative à la pratique des textes et documents rédigés dans leur immense majorité en langue arabe, et qui consiste en une question simple : quelles places occupaient les autres langues comme le berbère et l'ensemble de ses variantes dans l'historiographie maghrébine médiévale ? Les spécialistes d'histoire du Maghreb ont répondu en partie à cette question mais sans pour autant aborder un problème crucial, celui du statut des langues au sein de formations sociales et politiques, à priori stables

* Área de Estudios Árabes e Islámicos. E-mail : mohamed.meouak@uca.es

et homogènes[1]. Le dossier relatif à la position statutaire des langues, des modes d'emploi des langues et de la continuité de l'usage de ces langues constitue une véritable problématique scientifique digne d'intérêt mais au contenu également idéologique qui n'a pas cessé de défrayer la chronique des débats[2].

Les questions qui viennent d'être proposées plus haut vont être prises en considération à partir de quelques textes écrits entre les VIe/XIIe et VIIIe/XIVe siècles. Ces ouvrages constituent sans nul doute des sources de premier choix pour les arabisants et les historiens spécialistes du Maghreb. Les auteurs de ces productions ont, semble-t-il, été sensibles, parfois, aux problèmes de compréhension linguistique qui pouvaient surgir à la lecture de leurs livres. Nous avons relevé quelques mentions de cette préoccupation pour la traduction d'une langue à une autre, en l'occurrence arabe-berbère / berbère-arabe. D'ailleurs, ce qui nous semble curieux dans cette démarche, que l'on peut, jusqu'à un certain point, qualifier de pédagogique, c'est le lien étroit maintenu avec certaines compositions dites didactiques dans le Maghreb médiéval.

Arabe et berbère dans le Maghreb médiéval : philologie et histoire

Si l'on en croit la documentation arabe médiéval, il semble que la question des langues au Maghreb était, et l'on n'en doutera aucunement, une des préoccupations majeures de la société, au moins dans le champ des élites politico-sociales. Il n'est pas dans notre intention de donner une liste complète des données relatives à ces questions mais arrêtons-nous sur un exemple tout à fait significatif de cette problématique. ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī (mort après 621/1224), fameux chroniqueur d'époque almohade, nous a laissé un texte historique dans lequel il narre les différents événements politiques survenus en

(1) Plusieurs ouvrages collectifs ont tenté, avec plus ou moins de succès, de répondre à ces difficultés textuelles, historiographiques et épistémologiques. Voir par exemple P. Achard, M.-P. Gruenais, D. Jaulin (dir.), *Histoire et linguistique*, Paris, 1985 ; A. Sebti (coord.), *Histoire et linguistique. Texte et niveaux d'interprétation*, Rabat, 1992 ; J. Aguadé, P. Cressier, Á. Vicente (éds.), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental. Dialectologie et histoire*, Madrid, 1998 ; J. Dakhlia (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, 2004.

(2) A. Bounfour, *Le nœud de la langue : langue, littérature et société au Maghreb*, Aix-en-Provence, 1994, et F. Benrabah, *Langue et pouvoir en Algérie : histoire d'un traumatisme linguistique*, Paris, 1999 sont, parmi d'autres études, deux ouvrages à prendre en compte pour comprendre la complexité des débats.

Occident musulman jusqu'à son époque. Il fait bien entendu une place importante au règne des Almohades et s'attarde parfois sur des questions en relation avec les langues du Maghreb. Dans une partie du livre rappelant la figure d'Ibn Tūmart, il est dit textuellement : *ṯumma yaqra'ūna tawālīf Ibn Tūmart fī l-'aqā'id bi-lisānihim wa-bi-l-lisān al-'arabī* ou « Puis ils se mirent à lire les compositions d'Ibn Tūmart sur les doctrines dans leur langue et en langue arabe »(3). Sur ce dernier exemple, nous ferons deux commentaires parmi bien d'autres. Le premier concerne le protagoniste de la narration, c'est-à-dire Ibn Tūmart et à propos duquel, nous pouvons supposer qu'il avait maintenu très présent l'usage de la langue berbère dans sa vie religieuse et la diffusion de ses idées(4). D'ailleurs, le fragment indique d'une part l'usage de «leur langue», soit le berbère, et d'autre part, la «langue arabe». Le deuxième voudrait insister sur le fait que la variante berbère dont il est question dans le texte est celle des Maṣāmida, qui serait la plus utilisée ou du moins celle qui est la plus souvent documentée dans la source historique. Cette dernière remarque n'a rien d'étrange puisque les Almohades provenaient de la confédération tribale des Maṣāmida(5).

Arrêtons-nous maintenant sur une autre de ces oeuvres, intitulée *Kitāb al-ansāb fī ma'rifat al-aṣḥāb* et qui aurait été recopiée par un certain Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Harġī, en 714/1214, afin de voir comment son auteur fait une petite digression d'ordre philologique sur l'origine et la signification du nom d'Ibn Tūmart. D'une certaine manière, il explique au lecteur, arabophone et / ou berbérophone, de ce dont il est question et de la manière suivante : *fa-qālat bi-l-lisān al-ġarbī 'ātūmart īnū ayssak āyīwī' ma'nāhu yā farḥatī bik yā bunayy* / «Elle disait en langue occidentale : *'ātūmart īnū ayssak āyīwī'*, c'est-à-dire 'Ô ma joie par toi, ô mon petit enfant'», et d'ajouter plus loin : *taqūlu bi-l-lisān al-ġarbī 'yak tūmart' ma'nāhu ṣāra wa-farḥ^{an} wa-surūr^{an} /* «Elle dit en

(3) 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Al-Mu'ğib fī talḫīṣ aḫbār al-Maġrib*, éd. R.P.A. Dozy, Leyde, 1881, p.249.

(4) Sur Ibn Tūmart, voir R. Bourouiba, "Chronologie d'Ibn Toumart", *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, 3 (1967), p. 39-47 ; idem, *Ibn Tumart*, Alger, 19822, p.55-105 ; T. Nagel, "La destrucción de la ciencia de la *šarī'a* por Muḥammad b. Tūmart", *Al-Qanṭara*, XVIII/2 (1997), p.295-304.

(5) Sur ces aspects, voir D. Souidi, *Généalogie et pouvoir au Maghreb du IIe au VIIe / VIIIe au XIIIe siècle*, Paris, 1996, p.212-244.

langue occidentale *'yak tūmart'* avec le sens de 'il est devenu joie et satisfaction'»[6].

Deux remarques, parmi bien d'autres, peuvent être suggérées. D'abord à propos du rôle du terme *ma'nā*. Il semble que celui-ci sert de liaison entre le problème et la résolution de celui-ci : *ma'nā* = «explication», «sens» → *ya'nī* = «c'est-à-dire». Une autre expression, relativement bien documentée dans le texte, permet de faire la liaison entre le syntagme arabe et le syntagme berbère : *bi-l-lisān al-ġarbī* ou «en langue occidentale», signifiant bien entendu dans ce contexte «en langue berbère»[7]. D'ailleurs, dans ce dernier type d'exemples, on reconnaîtra bien volontiers que traduire *bi-l-lisān al-ġarbī* par «en langue occidentale» n'est pas forcément satisfaisant. Cependant, cette translation offre au moins l'avantage de différencier les origines géographiques de la langue arabe, à savoir orientales par rapport à la langue berbère qui aurait des origines plus occidentales. En outre, il nous faut nous arrêter sur un autre problème posé lorsque l'historien et le philologue tentent de restituer l'outillage vocalique des documents étudiés. En effet, comment pouvons-nous être sûrs et certains de la vocalisation des fragments donnés, çà et là, en berbère. Il s'agit de toute évidence d'un problème crucial, au demeurant fort délicat, pour la reconstruction des principales structures grammaticales du berbère ancien, c'est-à-dire antérieur à l'époque moderne[8].

Il en va de même chez un auteur comme Ibn Marzūq al-Tilimsānī (mort en 781/1379) qui, sans en faire son objectif principal, se souciait parfois de traduire des mots et des tournures berbères en arabe. Dans la partie relative aux actions du célèbre monarque mérinide Abū l-Ḥasan 'Alī (mort en 752/1351) en matière

(6) *Documents inédits d'histoire almohade*, publiés et traduits avec une introduction et des notes par É. Lévi-Provençal, Paris, 1928, p.30 / 45 ; G. Marcy, "Les phrases berbères des documents inédits d'histoire almohade", *Hespéris*, XII (1932), p.61-77 qui a systématisé le matériel linguistique berbère contenu dans les *Documents inédits d'histoire almohade*, et G.S. Colin, "Sur l'arabe marocain de l'époque almohade", *Hespéris*, X/1 (1930), p.104-120 afin de se faire une idée des principales caractéristiques de l'arabe dans le Maghreb occidental au VIIe/XIIIe siècle.

(7) *Documents inédits d'histoire almohade*, p.26 / 39, 30 / 45, 38 / 57, 39 / 59, 40 / 61.

(8) Sur ces points, voir N. Van Den Boogert, "Medieval Berber Orthography", dans S. Chaker (éd.), *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Paris-Louvain, 2000, p.357-377, 359-370, et A. Bounfour, "Notes sur l'histoire du berbère (tachelhit). Essai de bilan et perspectives", dans J. Dakhlia (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, 2004, p.169-181, notamment 172-175.

de politique fiscale et de lutte contre les impôts illégaux (*al-mukūs*), il nous dit par exemple au sujet d'un impôt spécial que l'on nomme ainsi en berbère : *wa-l-laqab allaḏī yusammā bi-l-lisān al-barbarī 'ībzaġdan' wa-huwa 'ibāra 'amman ḫaraǧa 'an waṭanihi li-fuqrihi wa-ḥāǧatihi [...]* / «Et cet impôt est appelé '*ībzaġdan*' en langue berbère ; il s'applique à celui qui émigre de sa terre du fait de sa pauvreté et de ses besoins […]»[(9)]. Sur ce dernier point relatif à la fiscalité mérinide, il est tout à fait intéressant de noter que le terme *laqab* (pluriel *alqāb*) contient le sens de «contributions fiscales»[(10)] qui étaient sollicitées lorsque les recettes ordinaires ne suffisaient pas pour couvrir les dépenses de l'État (*al-maġārim*, *al-maṭālib*, *al-maǧābī*, etc.). Dans un autre contexte, antérieur puisque pris au règne des Almohades et étroitement lié avec le maniement plus ou moins aisé des langues arabe et berbère, l'écrivain de Tlemcen nous entretient d'un fait hautement emblématique. En effet, il narre une histoire à la fois curieuse et réaliste sur l'importance donnée à des situations où culture et philologie sont les deux principaux éléments constitutifs de la situation des langues parlées au Maghreb durant la période mu'minide. Les deux protagonistes sont le calife, membre de la famille des Banū 'Abd al-Mu'min, et le médecin Abū Marwān b. Zuhr qui avait manifesté au propre calife almohade le désir d'apprendre la langue des Maṣmūda (*al-lisān al-maṣmūdī*), et Ibn Marzūq, se faisant ainsi l'écho de l'événement, dit littéralement : *yā sayyidunā amīr al-mu'minīn, ġabaṭtu iḫwānī allaḏīna yušārikūna fī fahm hāḏihi al-luġa fa-law aḏantum li-l-mamlūk fī-ta'allumihā [...] māḏā ṣana'ta fī ta'allum al-lisān ? fa-qāla: yā sayyidunā, ṣa'b 'alayya ta'allumihi wa-lī zamān ṭawīl uḥāwilu fahmahu wa-ta'allumahu, fa-lam aḥfiẓ minhu illā lafẓa wāḥida fī hāḏihi al-mudda al-ṭawīla; fa-qāla: wa-ayy šay' hiya hāḏihi al-lafẓa ? fa-qāla lahu: yā mawlāy, 'awiš' ! fa-ḍaḥika al-ḫalīfa wa-qāla lahu: al-sam' wa-l-ṭā'a !*

(9) Ibn Marzūq al-Tilimsānī, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma'āṯir wa-maḥāsin mawlānā Abī l-Ḥasan*, éd. Ma J. Viguera, Alger, 1981, p.285 / traduction espagnole Ma J. Viguera, *El Musnad: Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultan de los Benimerines*, Madrid, 1977, p.237. Dans une note infrapaginale, le texte arabe donne *ībzacdan*. À l'heure actuelle, nous sommes incapables de fournir plus de précisions sur les significations et les valeurs institutionnelles de *ībzaġdan*.

(10) Sur le sens du mot *laqab* en relation avec la fiscalité, voir R.P.A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde-Paris, 19272, 2 vols., II, p.542-543.

wa-ma'nā hāḏihi al-lafẓa: a'ṭ(ī)nī [11][…] ou «Ô mon seigneur, prince des croyants, j'envie mes compagnons qui peuvent comprendre cette langue, pourriez-vous autoriser à ce dévôt, votre serviteur à l'apprendre ? […]. Comment s'est passé l'apprentissage de cette langue ? Il lui répondit : ô mon seigneur, cela m'est difficile et j'ai passé beaucoup de temps pour essayer de m'y faire mais je n'ai assimilé qu'un seul mot durant cette longue période. Il lui demanda de quel mot il s'agissait ? Ô mon seigneur, '*awiš*' ! Le calife se mit à rire et lui dit : 'À vos ordres' ! Ce mot signifie 'donne-moi' ! […]». Mais le dialogue entre les deux protagonistes de l'évocation antérieure ne s'arrête pas là. Il continue effectivement sur la même structure avec l'apprentissage par Abū Marwān b. Zuhr d'un autre mot tiré de la langue des Maṣmūda : *'arnū'* «donne-moi plus», qui provoquera une fois de plus le rire chez le monarque almohade[12].

En dernier lieu et dans un même ordre d'idées, nous signalerons que dans une chronique ibāḍite médiévale (*circa* VIe/XIIe siècle) rédigée en arabe et comportant quelques extraits en berbère où il est question des origines et des sens du mot «Dieu» en berbère, on relève le même processus visant à déterminer implicitement les provenances géographiques et linguistiques de tel mot ou telle expression : *wa-qāla Abū 'Amr raḥimahu Allāh ma'nā l-mu'ṭī yuqālu al-barbariyya awšīd yā Rabb ay a'ṭīnī* ou «Abū 'Amr, que Dieu lui accorde sa miséricorde, a dit que le sens de celui qui donne se dit en berbère *awšīd* ô Seigneur ou donne-moi»[13].

Arabe et berbère dans le Maghreb médiéval à travers les sources écrites

Même si il y a des difficultés nombreuses et variées, nous croyons que grâce à l'imbrication de quelques formes diglossiques présentes dans les sources

(11) L'édition du texte arabe propose la forme *a'ṭnī* ?

(12) Ibn Marzūq al-Tilimsānī, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan*, p.344 / traduction espagnole, *El Musnad*, p.284.

(13) Ce fragment est donné dans O. Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux", *Études et documents berbères*, 4 (1988), p.5-28, 22 et 24 et il est traduit de la manière suivante : "Le sens de ce mot, dit 'Abû 'Amr, est «celui qui donne, le dispensateur» (*al-ma'ti*). Les Berbères disent en effet «*awšid, ya Rabbi*», donne moi, ô mon Dieu". Sur cette problématique historico-religieuse, voir G. Marcy, "Le Dieu des Abadhites et des Berġwata", *Hespéris*, XXII (1936), p.33-56, et T. Lewicki, "Sur le nom de Dieu chez les Berbères médiévaux", *Folia Orientalia*, VII (1966), p.227-229.

maghrébines, il est possible de reconstituer certains états linguistiques à des époques relativement précises, en arabe comme en berbère. Pour cette dernière langue, il existe des exemples curieux pris dans la littérature et dans lesquels on voit se manifester un désir d'expression dans la langue maternelle (berbère), voire même une profonde volonté d'enseigner les principes fondamentaux de l'Islam(14). Enfin, notons que les éléments qui viennent d'être exposés nous permettent de parler de l'existence d'une véritable littérature bilingue comme ce fut le cas notamment dans la zone du M^{i}zāb algérien, le grand Sud tunisien et le *ǧabal* Nafūsa lybien avec de nombreux écrits biographiques et documents religieux et hagiographiques laissés par les différents groupements ibāḍites dès les Ve/XIe et VIe/XIIe siècles(15). Ces textes, que nous croyons hautement marqués par une symbolique de résistance face à un entourage supposé hostile, alternent pour des motifs liés à la défense d'un patrimoine linguistique et littéraire, l'emploi du berbère avec l'arabe(16).

***

(14) Voir l'exemple d'un texte en berbère de la fin du XVIe siècle dans A. Amahan, "L'écriture en *tašelḥyt* est-elle une stratégie des *zawaya* ?", dans J. Drouin et A. Roth (éds.), *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, 1993, p.437-449, 437-438.

(15) Sur les diverses tendances religieuses de la communauté ibāḍite et son histoire au Maghreb, voir P. Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie*, Alger, 1991, p.33-45, M. Vehkavaara, "Entering the exiting: the distinctive features of al-Ibāḍīya", *Studia Orientalia*, 82 (1997), p.129-144, 133-140, et M. Talbi, "La conversion des Berbères au ḫāriǧisme ibāḍito-ṣufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au IIe/VIIIe siècle", dans M. Talbi, *Études d'histoire ifriqienne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, p.13-80, 25-47.

(16) On peut en voir des exemples dans T. Lewicki, "De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibāḍite anonyme", *Revue des études islamiques*, III (1934), p.275-296 ; *idem*, "Les historiens, biographes et traditionnistes ibadites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle", *Folia Orientalia*, III (1961), p.1-134.

XII FERIA DEL LIBRO DE CASABLANCA

Gonzalo **FERNÁNDEZ PARRILLA***
Universidad de Castilla-La Mancha

BIBLID [1133-8571 13 (2006) 337-339]

Entre el 10 y el 19 de febrero de 2006 se celebró en Casablanca el XII Salón Internacional de la Edición y del Libro (SIEL), organizado por el Ministerio de Cultura en colaboración con el recinto ferial de Casablanca (Office des Foires et Expositions de Casablanca). Bajo el lema "Marruecos 50 años después", en alusión a la independencia, la feria ha estado este año dedicada al Magreb, al "Gran Magreb Árabe", según la denominación en vigor para designar a esta región geográfica y –en menor medida– entidad política del Norte de África. Entre editoriales, asociaciones, fundaciones y librerías, han participado 560 instituciones de 53 países, de las que 154 han contado con stand propio.

Aunque con menos solera que otras ferias del libro árabe, como la mastodóntica de El Cairo, el SIEL, que ha contado con un presupuesto de 5 millones de dirhams, es ya una cita ineludible y de creciente importancia en la escena cultural de Marruecos. La primera feria del libro se organizó en 1986 con periodicidad bianual, y desde el año 2005, que tuvo a España como invitado de honor, se ha convertido en un evento anual en una apuesta firme del equipo del Ministerio de Cultura por situarla a la altura de las ferias más importantes del mundo árabe, como las de El Cairo o Beirut.

Aunque la situación del libro en Marruecos mejora poco a poco, no puede

* Escuela de Traductores de Toledo. E-mail: gonzalo.fdez@uclm.es

decirse que sea boyante. Hasan Wazzani, técnico del Ministerio de Cultura avanzaba al comienzo de la feria un promedio de edición anual de 1000 libros, el 20% de los cuales en francés, con una tirada media de 2000 ejemplares. Recordaba también que un tercio de esa producción, sobre todo la literatura, se publica por cuenta de los autores.

Además de las actividades propias de una feria del libro, el SIEL cuenta con una nutrida programación de actos culturales organizados por el propio ministerio, editoriales, fundaciones y asociaciones como la Unión de Escritores de Marruecos o la Casa de la Poesía -que dirige el poeta Mohammed Bennís- en tres salas habilitadas para ello, cuya fachada principal es decorada cada año por un pintor marroquí. El año pasado fue Abdelkrim Ouazzani y este año le ha tocado el turno a Salah Benjkan.

En total asistirán a los distintos actos de la feria más de 200 escritores e intelectuales, la mayoría marroquíes, aunque también estarán presentes el novelista libio Ibrahim al-Kuni, el escritor egipcio Gamal el-Guitani, el pensador argelino Mohamed Arkoun o el escritor también argelino Rachid Boujedra.

La sala Abdallah Ibrahim (político y escritor nacionalista ya fallecido) inauguraba sus actos el día 10 con la presentación de la obra *La escritura novelística en Marruecos,* de Ahmed Alyaburi, decano de los estudios literarios contemporáneos en Marruecos, editada por Madaris/Librairie les Ecoles y presentada por el actual presidente de la Unión de Escritores de Marruecos, el también profesor y crítico Abdelhamid Akkar.

La sala Mahmud al-Masadi (uno de los escritores tunecinos más importantes del siglo XX) arrancaba con una serie de mesas redondas, conferencias y presentaciones de libros relacionadas con cuestiones migratorias abordadas desde muy distintos aspectos.

La sala Jamal Eddine Bencheikh (arabista argelino que desarrolló su carrera en Francia) se inauguraba con la presentación de un nuevo libro –*Nueva lectura de la historia del Magreb*– de quien sin duda es el escritor más prolífico de Maruecos, Abdelkarim Gallab.

El sector editorial en Marruecos está formado por unos cien editores agrupados en la Asociación Marroquí de Editores (1983) y en la Asociación Marroquí de Profesionales del Libro (1986). Las editoriales marroquíes con una mayor presencia en el SIEL han sido las ya clásicas Madaris, Dar Attakafa, y las

más recientes Toubkal (creada en 1985), Centre Culturel Arabe (1983), Le Fennec (1987), Eddif. (1980), La Porte, Okad, Afrique-Orient, Editions Bouregreg, Tarik, Marsam o Edisoft. Todas ellas, además de casetas, tienen a sus autores estrella presentando y firmando libros en el curioso espacio habilitado para la dedicatoria de ejemplares.

Cabe también destacar los actos que se celebraron en la Feria con motivo de sexto centenario de Ibn Jaldún o la presentación del *CD-Rom Maghreb Index* que edita la prestigiosa Fondation du Roi Abdul-Aziz al-Saoud des Etudes Islamiques et Science Humaines. Como en años anteriores hay una presencia creciente de casetas y actos relacionados con la "cuestión *amazigh*". Incluso el nombre genérico del pabellón en el que están concentrados los expositores magrebíes tuvo que ser cambiado en el último momento a "Gran Magreb" por la protesta de una de estas asociaciones.

La ediciones Tarik siguen apostando por desvelar las páginas más oscuras de los denominados "años de plomo" con nuevos títulos y testimonios, como la correspondecia de prisión de Driss Bouissef Rekab, *La tyrannie ordinaire* o *Le couloir*, de Abdelfettah Fakihani.

El SIEL dedica también una atención creciente a los niños con espacios y actividades especialmente pensados para ellos.

La participación española este año, además de las habituales casetas del Ministerio de la Cultura/Instituto Cervantes y la Fundación Legado Andalusí, estuvo centrada en Canarias y Galicia, e incluyó la presentación de la traducción al árabe de *Cuando el viejo Simbad vuelva a las islas* de Álvaro Cunqueiro.

***

RESEÑAS

AL-PŪNASĪ, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan ʻAlī b. Aḥmad b. ʻAlī al-Fihrī al-Šarīšī. *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb*. Ed. Hayat Kara. Abu Dhabi: Cultural Foundation, 2004, 981 págs.

Los diferentes biógrafos del jerezano Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Pūnasī (m. 651=1253) destacan, entre las obras de este autor, la titulada *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb* (Tesoro de los secretarios y fragmentos literarios escogidos) y las copias, mayor y menor, de la misma que, a su vez, se dividían en dos volúmenes. Hayat Kara ha localizado y editado magistralmente el primero de ellos, correspondiente a la versión extensa (*al-nusja al-kubrà*) de la obra. El trabajo es el brillante resultado de la tesis doctoral de esta profesora marroquí, defendida el 19 de marzo de 1997 bajo la dirección de Mohammed Miftah, de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fez.

Según Hayat Kara, al-Pūnasī debió de escribir su *Kanz al-kuttāb* entre el año 609 (=1212-3) y *ṣafar* del 633 (=16 octubre–13 noviembre 1235), fecha esta última en la que el copista, un desconocido discípulo de al-Pūnasī, inicia el texto afirmando que fue entonces cuando lo oyó de su autor. No obstante, el manuscrito que Hayat Kara ha utilizado y que se conserva en la Biblioteca Nacional de Austria, en Viena (núm. 147 ORIENT Hs.), es una reproducción posterior firmada anónimamente el año 993 (=1585).

La aparición y publicación de esta obra recupera para la historia de la literatura de al-Andalus la figura de Abū Isḥāq Ibrāhīm b. ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAlī al-Fihrī al-Pūnasī al-Šarīšī, hombre de letras nacido en Pūnas –con *bā'* aljamiada–, alquería del distrito de Jerez, el año 573 (=1178-9). Las dificultades para precisar el nombre exacto y situar geográficamente el lugar en el que vino al mundo este personaje, nos llevan a considerar también como *nisbas* posibles las de al-Pūnisī, al-Pūnusī, al-Būnsī, al-Būnasī, al-Būnisī, al-Būnusī o, incluso,

al-Burnusī. A este respecto, Hayat Kara se hace eco de las opiniones de aquellos que, por ejemplo, han querido identificar a esta población con el barrio de pescadores de Bonanza, en Sanlúcar de Barrameda, o con la actual Bornos, a escasos kilómetros de Arcos de la Frontera.

Al margen de las dudas o discrepancias que esta cuestión plantea, lo cierto es que la vida de al-Pūnasī se desarrolló en Jerez, ciudad en pleno apogeo político e intelectual desde principios del siglo XII, y donde nuestro personaje aprendió de algunos de sus más insignes maestros, como de Ibn ʿAbd al-Muʾmin al-Šarīšī (m. 619=1223, reconocido gramático y autor de un famoso *Šarḥ* o comentario de las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī), Ibn Giyāṯ (m. 619-20=1223, ilustre visir y poeta) y, sobre todo, ʿAlī b. Hišām b. ʿUmar b. Ḥaŷŷāŷ (m. 616=1219-20, destacado almocrí y jatib), al que al-Pūnasī estuvo muy unido y del que redactó el repertorio o *Barnāmaŷ* de sus maestros, bajo el título de *Al-Taʿrīf wa-l-iʿlām fī riŷāl Ibn Hišām* (La definición y la información sobre los maestros de Ibn Hišām), que no se ha conservado.

En cuanto al valor literario e histórico del *Kanz al-kuttāb*, Hayat Kara lo pone de relieve basándose en los siguientes aspectos:

1. El texto contiene noventa y cuatro risalas inéditas, cuarenta de ellas atribuibles a autores conocidos. Del conjunto sobresalen, además, cuatro documentos referidos a actos de homenaje o de investidura de nuevos emires y sultanes, de los cuales uno pertenece a época almorávide y el resto a los almohades.
2. Del mismo modo, a lo largo de la obra encontramos numerosos poemas desconocidos hasta ahora, entre casidas completas y fragmentos, de temática variada y autores diferentes como Abū Bakr al-Gassānī, Ibn al-Zaqqāq, Ibn Ŷubayr, al-Ruṣāfī y muchos otros. Conviene señalar que buena parte de estos versos pertenecen a tres de los poetas más distinguidos del Jerez almohade: Ibn Lubbāl (m. 583=1187-8), Ibn Šakīl (605=1208-9) y el mencionado Ibn Giyāṯ, a los que al-Pūnasī, que incluye también un poema de su propia cosecha, parece reclamar para las letras andalusíes.

Como hemos apuntado más arriba, el texto editado por Hayat Kara es el primero de los dos volúmenes que comprende la versión ampliada del *Kanz al-kuttāb*. Tras una completa introducción en la que la autora aborda la biografía y

producción de al-Pūnasī, y después de un pormenorizado análisis de la historia del libro y su trascendencia para el acervo literario de al-Andalus y, en particular, el género de *adab*, se extiende la obra, minuciosamente anotada y comentada.

Al-Pūnasī destinó su *Kanz al-kuttāb* a los secretarios, visires y otros miembros de la cancillería, facilitándoles, de esta manera, un útil recurso para la redacción de *risālas* y otros escritos. Al mismo tiempo, y como suele ser habitual en este tipo de obras, el *Kanz al-kuttāb* encierra un auténtico alarde del saber histórico, literario y retórico de su creador, dividido en cuatro extensos capítulos que se distribuyen en dos partes bien diferenciadas:

a. La primera comprende los dos iniciales, dedicados respectivamente a las artes de la elocuencia y la poesía, y a una amplia antología epistolar.
b. En la segunda parte, el capítulo tercero se consagra a la recopilación de anécdotas protagonizadas por reyes y personajes históricos y literarios de distinto origen, mientras que el cuarto hace un hermoso y poético recorrido por la idea del amor, según algunos de los más señalados hombres de letras, tanto de Oriente como occidentales.

Por supuesto, siempre que ha sido posible, Hayat Kara da cumplida información biográfica de los autores citados en la obra. Asimismo, para facilitar la tarea investigadora, la edición se cierra con doce completos índices en los que se incluye una detallada y extensa bibliografía y en los que, entre otras materias de interés, es posible buscar fácilmente las referencias coránicas o los versos y los personajes y lugares que aparecen en el texto de al-Pūnasī.

Sólo al índice general podrían achacársele algunos errores de paginación, algo que en absoluto ensombrece la labor de Hayat Kara, a la que debemos agradecer su continuado afán por rescatar del olvido el brillante pasado literario del Jerez islámico y, de paso, reivindicarlo para el común de al-Andalus. Son ya diversos los trabajos dedicados a este particular, especialmente su conocida edición de la poesía de Abū l-ʻAbbās Aḥmad b. Šakīl al-Šarīšī (Abu Dhabi: Cultural Foundation, 1998), a la que debemos sumar la obra reseñada.

Miguel Ángel Borrego Soto

Ḏākirat li-l-mustaqbal. Mawsūʻat al-kātiba al-ʻArabiyya (Memoria para el futuro. Enciclopedia de las escritoras árabes). El Cairo: al-Maŷlis al-aʻlà li-l-ṯaqāfa/Muʼassasat Nūr, 2005, 4 vols.

No cabe duda de que uno de los cambios trascendentales en el panorama literario árabe en las últimas décadas del siglo XX es la incorporación –o mejor dicho, la mayor presencia y visibilidad– de la mujer a la producción literaria. Ésta comienza ya a ser una de las características distintivas de la literatura árabe del presente y sin duda lo será aún más en el futuro. Incluso están emergiendo ya voces de peso en zonas hasta hace poco creativamente marginales. Baste mencionar la atrevida y polémica *Las chicas de Riad* de la joven saudí Rajaa al-Sanie o la novela de corte romántico *La memoria del cuerpo*, de la argelina Ahlam Mustaganimi, convertidas en auténticos éxitos de ventas. Pero no sólo nos encontramos en un momento marcado por la importante nómina de escritoras de novela y por la gran popularidad de sus autoras, estamos también asistiendo a un proceso simultáneo de reescritura de la historia de la literatura árabe en general que afecta también al papel de la mujer en el canon vigente.

La voluminosa –4 volúmenes y 1300 páginas– y ya esencial *Memoria para el futuro. Enciclopedia de las escritoras árabes*, la obra más completa sobre la producción literaria y ensayística de la mujer árabe, publicada en 2005 por el Consejo Superior de Cultura del Ministerio de Cultura de Egipto y la Fundación Nur, recoge una exhaustiva bibliografía de las más de 1200 escritoras árabes que publicaron sus obras entre finales del siglo XIX y el año 2000, además de extractos representativos de su escritura y estudios críticos sobre su formación y desarrollo. Desde 2002 había circulado restringidamente una edición experimental publicada también por ambas instituciones con motivo de la celebración en El Cairo del congreso "Mujer árabe y creación" en octubre de ese mismo año. Se trata del estudio más completo, serio y documentado sobre la producción literaria e intelectual de la mujer árabe en el siglo XX, un trabajo que pretende ir más allá de nociones limitadoras como la de literatura feminista –ya que no se trata de una "enciclopedia sobre la historia del movimiento feminista árabe"– y ofrecer una visión completa de la aportación de las mujeres a la historia de la literatura y el pensamiento en el mundo árabe.

La iniciativa partió hace más de una década de Fundación Nur y de la escritora y feminista egipcia Latifa Zayat –autora de obras como *Notas personales,*

y quien habría escrito el prólogo de no haber fallecido en estos años–, y la coordinación de la obra, en la que han participado críticos y profesores –en su mayoría mujeres y del prestigio de Yumna el-Id– de todo el mundo árabe, ha estado a cargo de la activista política y cultural Hasna Mekdashi. El apoyo logístico que ha permitido este importante esfuerzo colectivo hay que buscarlo en la Fundación –hasta hace poco era tan sólo una asociación– Nur para el Estudio y la Investigación sobre la Mujer Árabe (arabwomen-nur.org), radicada en El Cairo.

Los integrantes del comité de redacción de la obra –Radwa Ashur, Ferial Ghazoul, Amina Rashid, Hasna Mekdashi, Imad Abu Gazi y Muhammad Berrada–, al margen de esa "moda" del interés por la situación de la mujer árabe e islámica y sin ningún afán de exotismo, evocan en la jugosa introducción una especie de Shahrazad colectiva, acallada durante siglos, cuya voz dormida ha estado ausente, apartada del canon. No obstante, en la introducción aclaran que su objetivo "no es magnificar a estas escritoras… sino tan sólo presentarlas al lector árabe para que las conozca mejor".

Porque la literatura que han escrito y escriben las mujeres sigue siendo menospreciada o distorsionada. Así lo afirma también la siria Buzayna Chaabán en el prólogo de su reivindicativa obra, *Cien años de novela árabe escrita por mujeres*: "Ha llegado la hora de que las novelas que escriben las mujeres se lean como textos novelísticos en vez de como parte de una bibliografía; ha llegado la hora de que estas novelas se lean como literatura y no como documentos sociológicos". Para esta estudiosa podría haber un origen anterior a la novela árabe que el tradicional de *Zaynab* y propone novelas escritas con anterioridad por autoras árabes, que habían quedado marginadas de esa historia masculina o machista de la literatura. La estudiosa siria contabiliza hasta trece novelas árabes escritas por mujeres aparecidas con anterioridad a *Zaynab*, entre las que destaca *El corazón del hombre* de Labiba Hashim o *La bella de Salónica* de Labiba Mijail Sawaya.

Por ello, una de las mayores aportaciones de *Memoria para el futuro* es corregir las distorsiones de un canon en el que se han primado las aportaciones masculinas en el ámbito de las letras y del pensamiento en detrimento de la producción de las mujeres. La apuesta se cumple con creces porque viene a dejar patente que aunque la aportación de las mujeres haya estado marginada del canon, su génesis es inseparable, indivisible y coetánea de ese movimiento general de renovación que suele denominarse *Nahda*.

La escolarización, primero, y el posterior acceso de la mujer árabe a la universidad es un eslabón ineludible en la reconstrucción de la aportación literaria de las mujeres árabes, cuya lucha de liberación remontan a finales del XIX. En ese largo camino de emancipación de la mujer las coordinadoras recuerdan iniciativas pioneras en Siria, Egipto y Líbano, donde ya a finales del siglo XIX se crearon asociaciones y salones literarios de mujeres, al tiempo que fundaban periódicos y revistas y se publicaban los primeros libros escritos por mujeres, entre quienes destacan figuras como la de la libanesa Warda al-Yazyi y la egipcia Aisha al-Taymuriyya. Asimismo hay que resaltar la estrecha relación existente entre el proceso de liberación de la mujer y el trasfondo de la liberación nacional y de lucha contra el colonialismo.

La actividad inicial de las mujeres en el ámbito de la escritura se centró en la prensa y la novela y fue obra sobre todo de autoras libanesas. Estas aportaciones dieron paso a un debate social más amplio sobre la liberación de la mujer y la escolarización de las niñas. En aquellos años las mujeres utilizaron a menudo seudónimos, recurso éste que desencadenó importantes debates intelectuales y jurídicos sobre la pertinencia de que la mujer recurriera a ese efugio.

Las coordinadoras de la enciclopedia apuntan que, en su afán por rebelarse contra su papel tradicional y demostrar esas mismas capacidades literarias, las mujeres árabes habrían tal vez sacrificado parte del patrimonio narrativo oral que había sido competencia tradicional suya y del que habían sido depositarias.

En la década de los cincuenta de siglo XX la incorporación de la mujer a la escena literaria y a todos sus géneros era ya plena. La publicación casi simultánea a finales de esa década de tres novelas de Leyla Baalbaki, Colette Juri y Latifa Zayat, constituye la consagración de la mujer como generadora de una literatura con voz propia, si bien desde la década anterior poetisas como la iraquí Nazik al-Malaika habían ya contribuido a la renovación de la poesía árabe. En esta etapa el predomino de las escritoras libanesas, sirias y egipcias se abrió también a la contribución de escritoras de otros países, fundamentalmente del Magreb y del Golfo. A mitad de camino entre la literatura y la lucha por la emancipación de la mujer destacan la contribución desde la década de los sesenta de Nawal al-Saadawi, introductora de las nuevas corrientes feministas en la escena árabe.

Como la literatura árabe en general, la literatura escrita por mujeres habría entrado desde la década de lo setenta en una etapa profundamente afectada por una

"realidad que supera lo imaginable" en lo que se refiere a conflictos y frustraciones que van desde guerras civiles y regímenes represivos al insoluble laberinto de Palestina o la injerencia militar estadounidense.

Cada uno de los cuatro volúmenes cuenta con un estudio introductorio a cargo de una especialista en la materia, una selección de fragmentos de las escritoras y una muy completa bibliografía. El primer volumen está dedicado a Líbano y Siria. El ensayo sobre Líbano está firmado por Yumna el-Id. El segundo volumen está dedicado a Egipto y Sudán. El tercero a Irak, Palestina, Jordania y los países del Magreb. El cuarto a los países del Golfo y a las escritoras de "lenguas extrajeras".

Como no podía ser de otro modo esta enciclopedia contiene un capítulo dedicado a las escritoras magrebíes, firmado por el reputado crítico y escritor marroquí Mohammed Berrada. También en el Magreb –con la excepción de Argelia donde hay una importante nómina de autoras que han elegido el francés como lengua de escritura–, las escritoras de lengua árabe son mayoría.

Si la marginación de la mujer en el canon árabe contemporáneo y en los distintos cánones nacionales árabes ha sido generalizada, a juicio de la crítica y profesora marroquí Rachida Benmasud, una de las grandes especialistas en la literatura escrita por mujeres, autora del libro *La mujer y la escritura*, esta situación ha sido aún más acusada en el Magreb. Benmasud atribuye este hecho a que los reformistas y los líderes nacionalistas no contemplaron como parte prioritaria de su agenda la emancipación de la mujer, a diferencia de lo ocurrido en Egipto y otros países árabes orientales. Y aunque algunos líderes nacionalistas defendieron la escolarización de la mujer en la época colonial, la participación de la mujer magrebí en los movimientos nacionalistas fue menor y más tardía.

Gonzalo Fernández Parrilla
Escuela de Traductores de Toledo
Universidad de Castilla-La Mancha

GALAND, Lionel. *Études de linguistique berbère*. Leuven- Paris: Peeters, 2002, XVII, 465 págs., ill. (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, LXXXIII).

Esta obra de uno de los mejores y más prestigiosos especialistas de los estudios bereberes, el francés Lionel Galand, reagrupa treinta artículos, escogidos entre su amplia lista de publicaciones (*Cf.* Bibliografía pp. 435-453).

La selección contiene sobre todo artículos poco asequibles o de poca difusión. Lo que agradecerá el investigador interesado. Esta recopilación da, además, al autor la posibilidad de recoger la versión más actual de sus posiciones.

El libro está articulado en dos partes claramente destacadas y de desigual extensión. La primera dedicada al líbico-bereber (pp.1-66) y la segunda a la lengua bereber en general (pp. 67-433).

Los cinco artículos que componen la primera parte ofrecen un balance de la investigación en este ámbito, muy poco representado, de los estudios bereberes.

El conjunto de los artículos se dedica a las cuestiones todavía no aclaradas de la investigación sobre el líbico-bereber. Así por ejemplo, la cuestión del desciframiento del alfabeto; la más que probable relación de continuidad entre el líbico-bereber y el estado actual de la lengua; las cuestiones de reconstrucción de la lengua antigua así como la problemática de la falta de textos diversificados. Los textos conocidos son sobre todo de tipo funerario (epitafios); permiten entonces fundamentalmente identificar títulos y funciones administrativas. Otro eje interesante es la investigación de las relaciones entre el líbico-bereber y la antigua lengua hablada por la población de las islas Canarias. El artículo 5 estudia el papel del bereber en el desciframiento de la lengua de los guanches. L. G. analiza dos "endechas" (poemas) canarias contenidas en la "Monumenta Linguae Canariae" del austriaco D. J. Wölfel, para relativizar las teorías que emparentan esta antigua lengua de Canarias con el bereber.

Veinticinco artículos componen la segunda parte, dedicada a la lengua en general. La importante plaza que ocupa el autor en los estudios bereberes hace de esta obra recopilatoria un instrumento adecuado para hacerse una idea de la visión así como de las posiciones del autor en distintas cuestiones relativas a la lingüística bereber. L.G. aborda en esta segunda parte varios aspectos de la

lengua bereber, como: los rasgos generales de la lengua ("Caractères généraux") con seis artículos, la fonética y fonología, la morfosintaxis, el vocabulario, así como la escritura.

Destaca en la primera parte el artículo titulado "La langue berbère existe-t-elle?" (nº 6). En esta contribución, L.G. trata de algunos aspectos ligados a la terminología aplicada a la lengua, problematizando la oposición "langue" vs. "dialecte". El autor considera que la oposición entre los dos términos no siempre se puede aclarar con argumentos meramente lingüísticos. También se pregunta sobre la conveniencia de utilizar el concepto "langue" (en el singular) o de "langues" (en el plural) para hablar del bereber, ya que según L.G., la unidad estructural (lingüística) del bereber no corresponde a la situación sociolingüística actual, puesto que no existe una comunidad lingüística única.

L.G. también rechaza en este marco el uso del autoglotónimo "amazigh"(1) para el francés en lugar de "berbère", que, según L.G., "el francés conoce desde siglos, en favor de un término [amazigh] mal adaptado a su [del francés] morfología " (p. 76). El autor sigue comparando la situación a la de los alemanes que tampoco pueden pedir a los franceses o ingleses sustituir "Allemand" o "german" por "Deutsch". Claro que no; sin embargo, hay que decir también que ni "german", ni "Allemand" conllevan esta connotación tan claramente negativa de la palabra "bereber".Otra cosa es la reacción de los mismos alemanes cuando un francés les llama "les Boches" o justamente "les Chleuhs".

L.G. tiene razón, sin duda alguna: no se puede imponer el uso del término "amazigh" en lugar de "bereber". Sin embargo, lo que decía para la oposición "lengua" vs. "lenguas" vale aquí también: "Le monde change. Les Berbères aussi" (p.78). El uso cada vez más importante en el Norte de África del término "amazigh" en lugar del término "bereber" es un hecho, en francés por supuesto. A menudo se olvida que el uso del francés no está limitado al territorio del

(1) *Cf.* a este efecto una discusión más detallada de este tema y para la adaptación del término a varios idiomas europeos. Véase para el alemán M. Tilmatine: "Zum Wortpaar <Berber>-<Amazigh>: Ein Beitrag zur terminologischen Vereinheitlichung und Klärung eines nicht lexikalisierten Terminus", *Muttersprache* 1, 18-23 [Wiesbaden/Alemania]; para el español, M. Tilmatine: "Una cuestión de denominación: Bereber, amazigh, o amazige?", *El Vigía de Tierra* 4-5 [Melilla], 65-75. También en el ámbito del Estado español dispone el catalán de una variante adaptada: "amazic", "amazics" de uso corriente ahora en Catalunya.

hexágono. En otros sitios hay otras realidades. En el Norte de África, además de una percepción negativa del término "bereber", el uso del autoglotónimo "amazigh" también responde a una evolución del Movimiento Amazige en Argelia y Marruecos. Es interesante en este sentido recordar que los árabes, que siempre han utilizado la palabra "bereber", no dudan en utilizar desde años el término "amazigh". Hasta en el Oriente llega a ser utilizado por los medios de comunicación. Finalmente cabe decir también que la oportunidad de utilizar la palabra "amazigh" –eso sí, adaptada morfológicamente a las reglas del idioma receptor– está también motivada por la existencia ahora de instituciones que llevan este nombre, como por ejemplo *Haut Commissariat à l´Amazighité*, *Institut de Langue et Culture Amazighes* (Argelia), *Institut Royal pour la Culture Amazighe* (Marruecos), *Congrès Mondial Amazigh* (ONG internacional) etc. ¿O bien tendríamos que "traducir" estas palabras, que reflejan nuevas realidades socio-culturales o políticas a "bereber"?

Los artículos 7, 8, 9 y 10 se dedican a cuestiones formales de la lingüística general aplicadas a la gramática bereber como "palabra" ("mot") (nº 7), conceptos de la oposición clásica "signe arbitraire", "signe motivé" de Saussure (nº 8), "arcaísmo" y "evolución" (nº 9 y 10) así como el comportamiento de los esquemas y de las raíces en el sistema lingüístico del bereber desde una perspectiva histórica.

El lector encontrara al final de este bloque una excelente síntesis que refleja la visión general que tiene L. G. de la gramática bereber, en forma de un texto previsto inicialmente como introducción a los "Contes de l´Aïr" (nº 11).

La parte fonética / fonología es la menos representada en este libro. Contiene un solo artículo (nº 12, "Les consonnes tendues du berbère et leur notation") dedicado, sin embargo, a un problema importante de la lingüística bereber: la "tensión" –según la terminología de L. G.– opuesta al concepto, tomado prestado a los estudios semíticos, de "geminación", de uso preferido por otro gran nombre de los estudios bereberes, K. G. Prasse, especialista del Tuareg.

L.G. desarrolla en este texto una interesante y sólida argumentación basada en un análisis de las distintas posiciones de aparición de las "tensas" en el bereber (inicial, mediana, final) para llevar a cabo su demostración que recibirá una amplia acogida entre los especialistas. Sin embargo, la propuesta del autor de transcribir la tensión fonética con una sola letra –en mayúsculas–

después de haber encontrado un cierto eco al inicio entre algunos investigadores, no consiguió alcanzar una gran divulgación ni aceptación.

Con catorce artículos, la parte dedicada a la morfosintaxis ocupa sin lugar a dudas el mayor espacio en este libro y refleja igualmente las preferencias de L.G. en cuanto a su campo de investigación se refiere. De hecho, los trabajos del autor sobre el sistema nominal, el sistema verbal, así como las relaciones sintácticas, son considerados como obras de referencia en los estudios bereberes.

Los artículos 13 y 14 reúnen estudios sobre la persona gramatical así como la negación, con incursiones en el papel de las formaciones afectivas en las estructuras negativas (Cf. 4.2. *Négation et affectivité*). El texto 15 aborda la interferencia que puede ocurrir a veces entre los pronombres personales y los adverbios de lugar como en el ejemplo "je parle de cette ville", "je parle d´elle", "j´en parle" acudiendo a comparaciones con varias familias lingüísticas (latinas, germánicas) contrastadas con ejemplos en varias hablas bereberes.

L.G. reconoce su inclinación por la sintaxis continuando de un cierto modo la obra de su maestro André Basset –considerado como el "padre" de los estudios bereberes– quien desarrolló sobre todo aspectos de la morfología bereber. L.G. ha sido muy productivo, dejando su huella también en la terminología especializada al introducir nuevos conceptos en la descripción y el análisis del sistema nominal, como *expansión nominale*, *complément déterminatif*, *pronoms supports de détermination* (nº 16, "Types d´expansion nominal en berbère"), o bien *complément explicatif* en el nº 17 ("La construction du nom de nombre dans les parlers berbères").

Los textos 18 y 19 se dedican a las oraciones relativas, que destacan en el bereber por el hecho de no conocer un "verdadero" pronombre relativo, sino construcciones complejas y en algunos casos un *relateu*" –un "relacionante"–, o sea una herramienta que permite la articulación de la relación con el "antecedente". L. G. distingue cuatro casos de oraciones relativas: 1º- ausencia del "relacionante" (*relateur*) en construcciones directas (D); 2º –presencia del relacionante (R); 3º- representación del antecedente por un pronombre (P); y finalmente 4º– el espacio ocupado por el relacionante está vacío (Ø).

Los artículos nº 20, 21, 22 y 23 recogen estudios sobre el sistema verbal, sin duda uno de los ámbitos más representativos de la aportación de L.G. a la investigación bereber. L.G. introduce una renovación terminológica importante

en el sistema verbal, a veces apoyándose –como ya viene a ser tradicional en la lingüística francesa con D. Cohen, por ejemplo– en los estudios semíticos. Es el caso de la oposición aspectual *accompli - inaccompli* (acabado-inacabado) que reemplaza la oposición tradicional de A. Basset "aoristo" – "pretérito", pero sus trabajos también tendrán una gran repercusión en el análisis así como en la presentación de los mecanismos de funcionamiento de las oposiciones verbales, destacando el papel, hasta ahora poco subrayado, de partículas o auxiliares verbales para marcar las oposiciones modales y aspectuales. De especial relevancia me parece en este bloque un artículo dedicado a una categoría de verbos llamados de cualidad (*verbes de qualités*). Esta categoría de verbos se puede definir por criterios semánticos (designan a una "cualidad" física, de peso, de color, dimensión etc.) y formales con un paradigma de desinencias personales distintas de los demás verbos: los verbos de cualidad, especialmente en el kabilio y el tuareg, no llevan prefijos en el "acabado" (*accompli*), mientras que las desinencias regulares se componen de diferentes afijos: prefijos, sufijos y circumfijos.

El artículo 24, el único inédito, desarrolla y completa los estudios anteriores del autor sobre las relativas. Aborda el tema desde una nueva perspectiva enmarcando los hechos bereberes en nuevas teorías (G. Lazard y J. Perrot), centrándose el autor en procedimientos de *thématisation* et de *rématisation* (la focalización).

El texto 25, en homenaje a E. Benveniste, estudia casos de redundancia y las relaciones entre elementos gramaticales, como pronombres personales, complementos indirectos, nombres de parentesco, complementos explicativos etc., que sustituyen a elementos del léxico.

El artículo 26 refleja observaciones sobre procedimientos de la coordinación en el bereber (*l´enchaînement du récit*).

El léxico esta representado por dos artículos (nº 27 y 28). El primero, titulado "Unité et diversité du vocabulaire berbère" estudia el vocabulario desde una cuestión a menudo recurrente en el debate sobre el bereber y que ha tratado el autor de manera más general en su artículo nº 6 "La langue berbère existe-t-elle?". Aquí también vale por consiguiente la misma observación, una profundad unidad en la estructura del vocabulario, pero con innumerables variaciones dialectales. Para llevar a cabo su demostración el autor recure a tres subsistemas del léxico bereber: la oposición *dormir*/ *se coucher*; los nombres del

parentesco así como los nombres de las oraciones para explicar mecanismos de diferenciación del léxico en el bereber. Sus ejemplos proceden fundamentalmente de tres dialectos distintos: tachelhit (Marruecos), kabilio y tuareg (Argelia).

El segundo artículo que trata del léxico es un estudio clásico de geografía lingüística en la zona Imi n Tanout, en el alto Atlas marroquí, pero en una zona que hace de frontera lingüística entre el árabe y el bereber. El estudio se basa sobre todo en el vocabulario de animales domésticos.

El último bloque de artículos se refiere a la escritura. L. G. se interesa en el texto nº 29 por la "Notion d´écriture en berbère". En este trabajo, el autor resalta lo que puede parecer una paradoja entre hechos culturales y hechos lingüísticos: A pesar de haber tenido un alfabeto propio en la Antigüedad y haber utilizado una escritura distinta de la de los ocupantes púnicos, latinos o árabes, la mayoría de los bereberes han perdido este uso de la escritura. Cuando lo hacen, recuren a otros alfabetos como el latín o el árabe. Solo los tuareg han conservado la escritura propia hasta que algunos kabilios, en un gesto voluntario y militante, la han "desterrado" para relanzar su uso en los años sesenta. La otra parte de la paradoja, es que los que han perdido la escritura, los bereberes del Norte, han guardado un verbo en el sentido de escribir en sus distintas variantes: *aru*, *ari*, *ara* mientras los Tuaregs que han guardado el uso del alfabeto utilizan, sin embargo, un préstamo al árabe *ekteb* en el sentido de "escribir", guardando, eso sí, una huella del antiguo verbo en la palabra *terewt*.

El último artículo del bloque, "Vers un berbère moderne", se dedica a las evoluciones que caracterizan las zonas bereberófonas con el objetivo de conseguir hacer del bereber una lengua escrita. L.G. hace un repaso de este proceso en diferentes países así como de los principales problemas, como por ejemplo la elección de un sistema de escritura entre el *tifinagh*, el árabe y el latín así como algunos de los problemas de la estandarización de la lengua.

El libro se termina con una amplia bibliografía del autor (el primer artículo lleva la fecha del año ¡1948!). Debido a la diversidad de los campos de investigación que ha tocado el autor, las publicaciones han sido oportunamente estructuradas en diferentes apartados:

Artículos de síntesis (presentaciones generales de la lengua)
África antigua, Líbico

Islas Canarias
Lenguas y dialectos bereberes
Informes de l´École Pratique de Hautes Études
Crónicas y bibliografías
Reseñas, y varios

Los "Études de linguistique berbère" de L.G., además de la calidad de las contribuciones, presenta ventajas apreciables, que permiten hacerse una amplia idea de la lengua amazige –o bereber–, de los problemas a los que se enfrenta este idioma en su actual fase de transición de lengua oral a lengua escrita, así como de las corrientes de discusión que atraviesan este ámbito de la investigación. De hecho, L.G., sencillo en su trato con los demás, muy cauto en sus presentaciones, no duda, sin embargo, en posicionarse –cuando procede– de manera crítica con respecto a las teorías de los demás investigadores que han trabajado sobre el tema.

Tanto el especialista de estudios bereberes o en lenguas afro-asiáticas, como el lingüista en general, tienen aquí un instrumento muy valioso, que reúne en un libro una parte consecuente y representativa de un amplio abanico de producciones científicas que se extienden sobre un periodo de más de medio siglo.

Mohand Tilmatine
Universidad de Cádiz

HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko. *Maqama. A History of a Genre*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002, 502 págs.

Como apunta su propio autor en el prólogo, *the present book is the first attempt in any language* (inglés en este caso) *to write a comprehensive survey of the Arabic genre of maqama from its birth around the year 1000 and its background down to its last noteworthy authors almost a millennium later.* Efectivamente, la obra recoge *in extenso* y de manera brillante y ambiciosa, las conclusiones que el profesor Hämeen-Anttila (Universidad de Helsinki) ha venido extrayendo de sus trabajos dedicados a las *maqāmāt* y la prosa árabe en

general.

Tras las palabras preliminares, catorce capítulos abordan el origen y posterior desarrollo del género de la *maqāma* hasta el siglo XX. De ellos, los cuatro primeros se centran en la vida y producción de al-Hamaḏānī, autor con el que, indudablemente, *the history of the maqama does start*. Las *maqāmāt* de al-Hamaḏānī se basan en el uso de la prosa rimada o *saŷ'* –con intercalación de versos y pasajes en prosa no rimada, *ordinary artistic prose* según Hämeen-Antilla– y en ellas se relatan las diferentes peripecias en que el narrador, Ibn Hišām, halla al protagonista de las mismas, el pícaro Abū l-Fatḥ al-Iskandarī. Para Hämeen-Anttila, cada *maqāma* consta, *grosso modo*, de las siguientes partes:

- *Isnād*, o falsa cadena de transmisión del episodio, posible chanza del *hadiṯ* tradicional, cuyo *isnād* nada tenía de espúreo.
- Introducción general, que presenta a los protagonistas y el lugar en que se desarrollan los hechos.
- Enlace entre la introducción y el cuerpo principal de la *maqāma*.
- Episodio o nudo de la acción, en la que Abū l-Fatḥ trata de engañar a los que le rodean disfrazado e interpretando un papel diferente cada vez.
- Escena de reconocimiento de Abū l-Fatḥ por parte de Ibn Hišām, quien le reprocha su actitud.
- *Envoi* o parte poética puesta en boca de Abū l-Fatḥ principalmente y que intenta resumir su filosofía y justificar su comportamiento.
- Final, donde Ibn_Hišām y Abū l-Fatḥ se despiden.

El término *maqāma* existía antes de la aparición de las historias protagonizadas por Abū l-Fatḥ al-Iskandarī, significando *a stand-up session (if such an etymologicl monster may be accepted), derived from the verb* qāma *"to stand up", the counterpart of* maŷlis *"session" from the verb* ŷalasa *"to sit down"*. Es decir, una *maqāma* podría entenderse como un encuentro más informal que el serio y organizado *maŷlis*. Además, como añade Hämeen-Anttila, el sentido de la palabra, usado en un contexto literario, designaba tanto a una sesión poética como al encuentro entre el Califa u otro representante del poder con ascetas y ulemas, que intercalaban con frecuencia *exempla* en las admoniciones piadosas destinadas a su señor. Al-Hamaḏānī, conocedor de estas *maqāmāt*, bien pudo denominar así a su colección por mera e irónica analogía.

De las posibles fuentes en las que al-Hamaḏānī pudo inspirarse, la *Waṣf al-maṭar* de Ibn Durayd es la obra que más se aproxima a las posteriores *maqāmāt* de al-Hamaḏānī. Se trata de treinta piezas en las que los beduinos describen la lluvia, las nubes y los pastos a partir de una estructura que tal vez fuera el antecedente de la *maqāma* clásica.

La influencia de al-Hamaḏānī, sin embargo, no tuvo la trascendencia de su claro continuador, al-Ḥarīrī de Basora, sobre todo en el occidente islámico, norte de África y al-Andalus. Es probable que las *maqāmāt* de al-Hamaḏānī, no se identificaran con ninguna clase de género narrativo en su origen, algo que sí parece ocurrir a partir de al-Ḥarīrī y otros autores orientales como Ibn Buṭlān o Ibn Nāqiyā. Con todo, a lo largo del siglo XII, fábulas y anécdotas populares terminan por engrosar el acervo literario culto y cualquier historia, ficticia o no, se considerará desde entonces *maqāma* o *risāla*, algo que ya apuntaba hace años Fernando de la Granja en el caso andalusí.

No obstante, esto no será óbice para que al-Ḥarīrī se convierta en el máximo exponente de la *maqāma* clásica, que será imitada, con mayor o menor fortuna, por muchos autores, al menos hasta el siglo XIV. El estudio de las *maqāmāt* haririanas se encuentra en el capítulo quinto y en él, Hämeen-Anttila realiza un exhaustivo análisis de la forma y la lengua de aquéllas, a la par que establece las principales diferencias entre al-Ḥarīrī y al-Hamaḏānī.

Uno de los rasgos más sobresaliente e innovadores del trabajo de Hämeen-Anttila es, sin duda, la panorámica que nos ofrece de la *maqāma* desde el siglo XII. Las referencias a la producción de autores andalusíes como Ibn Abī l-Jiṣāl o al-Saraqusṭī, ampliando la información que de este último nos da Ignacio Ferrando (Universidad de Cádiz) en su excelente traducción, merecen especial atención. Del mismo modo, la aportación del doctor Arie Schippers (Amsterdam) en el capítulo dedicado a la *maqāma* hebrea, y las páginas que examinan la *maqāma* desde su decadencia en el siglo XIV hasta el siglo XX, destacan por la claridad de su exposición y la selecta anotación y documentación que aportan.

Sólo cabría reprochar a Hämeen-Anttila que, igual que el undécimo capítulo repite su artículo "1000 years of maqāmas: a list of maqāma authors", extensa y magnífica nómina de autores de *maqāmāt* desde el siglo XI al XX, publicado en *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* (nº 13, 1999-2000, pp. 243-315), podría haber incluido también otra sección con su excelente "Marginalia Ḥarīriana", *Zeitschrift für Geschichte*

der Arabisch-Islamischen Wissenschaften (nº 11, 1997, pp. 251-280), acerca de los diferentes y numerosos comentadores de las *maqāmāt* de al-Ḥarīrī.

La extensa bibliografía y los variados índices cierran una obra que, desde el año 2002, es ya obra clásica y de referencia para todo aquél interesado en el estudio del género de la *maqāma*, lo que sin duda debemos agradecer al profesor Jaako Hämeen-Anttila.

Miguel Ángel Borrego Soto

IBN BĀQ, *Kitāb Zahrat al-rawḍ fī taljīṣ taqdīr al-farḍ (Libro de la flor del jardín, acerca del resumen de la evaluación de la obligación)*. Edición y estudio por Rachid El Hour, Madrid: CSIC, colección "Fuentes arábico-hispanas, 29", 2003, 268 págs.

El texto árabe objeto de esta reseña ha sido redactado por Abū l-Ḥasan Ibn Bāq (m. 763/1362). La edición y el estudio que fueron llevados a cabo por Rachid El Tour, se enmarcan dentro la colección "Fuentes Arábico-Hispanas" publicada por el CSIC en Madrid. Ibn Bāq fue experto en la evaluación de los pagos y las obligaciones legales en la zona de Almería durante parte de la época nazarí. Sabemos que nuestro autor fue encargado por las autoridades para elaborar una especie de manual para las personas interesadas en las materias relacionadas con el *farḍ*. Esta obra nos aporta una serie de datos importantes sobre resoluciones de problemas socio-económicos surgidos en un momento de la historia de al-Andalus, y más concretamente en la Almería nazarí. Mediante los datos proporcionados por Ibn Bāq, se nos informa también acerca de los hábitos y usos del periodo nazarí sin olvidar que, como es bastante habitual en las obras legales redactadas en el ámbito islámico, el autor reproduce una serie de opiniones tomadas a otras épocas y ámbitos geográficos. En este sentido cabe destacar que el escritor utiliza datos dados por especialistas en moneda y economía. Todos estos aspectos aparecen bien estudiados por R. El Hour en un capítulo "Introducción" donde el lector encontrará una multitud de datos acerca de la biografía de Ibn Bāq, una explicación de los criterios de edición del texto, una visión general del contenido de la obra, una exposición de las fuentes y del método seguido por Ibn Bāq, un análisis de la sociedad almeriense durante el

periodo nazarí, unas conclusiones y una bibliografía final.

Sobre la presentación del texto, cabe señalar la cuidadosa edición crítica que ha realizado R. El Hour basándose en cuatro manuscritos depositados en varios fondos públicos: nº 416 Q y nº 3655 de la *Biblioteca General de Rabat*, nº 487 MN de la *Biblioteca General de Tetuán*, y en colecciones privadas como la de Muḥammad Aḥnānā. El manuscrito base usado ha sido el nº 416 Q debido a su calidad y claridad para resolver problemas surgidos en algunos pasajes contenidos en los demás manuscritos. La edición contiene un aparato crítico donde aparecen todas las variantes registradas en los manuscritos y el editor ha facilitado la tarea al lector incorporando palabras y títulos que permiten una mejor comprensión de la obra, así como siete índices muy útiles.

El texto de Ibn Bāq está organizado en diez capítulos en los que aborda diversos temas sobre el derecho islámico en la Península Ibérica bajo dominio musulmán. En cada capítulo podemos encontrar informaciones y datos de interés en relación con el tema de las obligaciones de los pagos legales que el "jefe de familia" debe a su esposa, sus hijos, sus parientes directos y propiedades de todo tipo (bestias y esclavos). En la introducción general del libro, encontramos varias informaciones acerca de la moneda y una especie de comentario analítico sobre los distintos tipos de instrumentos de peso y medidas de áridos. A continuación, empezamos con el capítulo I que consta de varios apartados sobre los regalos y el pago de los gastos que un marido debe sufragar para la boda. Después vienen varios datos sobre los tipos de pensión (*al-nafaqa*) debida a su(s) mujer(es), las pensiones dirigidas a los padres, hijos, familiares (*al-qarāba*), esclavos, así como la alimentación proporcionada a las bestias (*mulk al-yamīn*). También Ibn Bāq menciona quiénes son las personas jurídicas que deben ocuparse de la manutención de los huérfanos (*al-aytām*), la tutela de los hijos (*al-ḥaḍāna*), etc. Vienen los demás capítulos, II: cuestión de la obligación del marido de cargar con el pago del entierro (*al-muwārāt*) de su mujer, padres, hijos o esclavos; III: garantía del cobro de las pensiones (*ḍamān al-nafaqa*) por parte de las mujeres y de los hijos; IV: criterios de la distribución de la pensión (*kayfiyyat tawzī' al-nafaqa*...), los plazos de su entrega y la situación económica del pagador; V: criterios a tomar en cuenta para los alimentos (*al-ṭa'ām wa-taqdīruhu*) que forman parte de la pensión de la mujer; VI: sobre los niños de edades diferentes, la mujer embarazada y la nodriza; VII: obligaciones del marido sobre cuestiones accesorias como material de limpieza,

utensilios de cocina, etc. y condimentos y especies (*farḍ al-ādām*); VIII: sobre vestimenta y entrada en el baño público (*al-kiswa wa-dujūl al-ḥammām*); IX: sobre el alojamiento de la mujer y la conducta sexual del marido (*al-suknà wa-ādāb al-ŷimā'*); X: obligación por parte del marido de proporcionar criados a su mujer (*al-ijdām*). El libro de Ibn Bāq termina con unos interesantes datos acerca de las monedas de plata y oro sujetas al pago del *'ušr* (diezmo) y *zakāt* (limosna) en al-Andalus.

Después de leer este manual enmarcado dentro del derecho islámico, el lector reconocerá que el libro de Ibn Baq es de gran utilidad para los investigadores del *fiqh* en al-Andalus, su historia y cuestiones relacionadas con la vida económica. Agradecemos a R. El Hour el esfuerzo desplegado en la edición crítica y estudio pormenorizado de una obra que pertenece a un género tan peculiar y tan complejo.

Mohamed Meouak
Universidad de Cádiz

VICENTE, Ángeles. *Ceuta*: *une ville entre deux langues. Une étude sociolinguistique de sa communauté musulmane*. Paris: L'Harmattan, 2005, 220 págs.

El objetivo de este libro es presentar un estudio sociolingüístico de la comunidad arabófona de la ciudad de Ceuta con los datos recogidos por la autora en un trabajo de campo llevado a cabo entre el 2001 y el 2004. En este sentido, se describe la evolución del dialecto árabe hablado en la ciudad y las variaciones diatópicas y diastráticas. Está dividido en cuatro capítulos:

a) La ciudad de Ceuta: laboratorio social. La autora ofrece en esta parte una descripción del entorno geográfico y de la población, así como un recorrido por su historia desde la época fenicia hasta nuestros días. Es interesante destacar cómo la ciudad ha sido siempre un lugar de acogida incesante de diferentes pueblos. Su importancia comercial es reconocida ya en el siglo XI. La arabización se produce por el contacto con Alandalús y por el papel jugado por los descendientes de Idris, produciéndose paulatinamente una regresión de la

lengua bereber. En 1415, los portugueses conquistan Ceuta y pasa a ser una fortaleza militar, perdiendo su actividad comercial. En esta época empiezan a llegar gentes venidas de Andalucía y de Castilla. De este período son los "moros de paces", los cuales se instalan en los alrededores a cambio del pago de un impuesto especial. La incorporación de la ciudad a España se produce en 1581. A partir del siglo XVIII, muchos andaluces irán estableciéndose en el enclave, pero también marroquíes desde mediados del siglo XIX. Las dos comunidades más importantes presentes hoy en día, atendiendo a un criterio confesional, son la cristiana y la musulmana, con una presencia minoritaria de la judía y la hindú. Los primeros musulmanes se instalan en la periferia de la ciudad después de la guerra de África, incrementándose su presencia a partir de 1912. Hoy en día la ciudad está dividida en seis distritos y cuenta con más de 75.000 habitantes. La población musulmana, antaño sólo presente en los barrios periféricos, se encuentra en todos los distritos aunque todavía hay zonas con mayoría cristiana, como el centro, o musulmana, como el barrio del Príncipe y Benzú. La autora ofrece también en este capítulo una estadística de los alumnos cristianos y musulmanes de las escuelas, constatando una proporción mayor de los segundos en las públicas. Por otro lado, en cuanto a la demografía, señala el aumento de la proporción de la población musulmana a causa de la elevada tasa de natalidad de esta comunidad y de la inmigración procedente de Marruecos. Y termina con unas consideraciones generales sobre el Islam y su práctica entre los ceutíes.

b) Las lenguas de Ceuta: laboratorio lingüístico. Con respecto al árabe, es interesante destacar que los musulmanes ceutíes sienten su lengua materna, el árabe dialectal, como una cuestión de identidad cultural y religiosa. El árabe clásico no está presente en la enseñanza pública, en los medios de comunicación o en la administración. La comunidad musulmana se interesa cada vez más por este registro, aunque la motivación es más de tipo religioso. La actitud de la comunidad cristiana hacia esta lengua es bastante negativa, basada sobre todo en el desconocimiento de la realidad lingüística, aunque es cierto que hay un sector que demanda clases de dialectal y de clásico. En este sentido, la autora señala que muchos opinan que el bilingüismo de los niños es la causa del elevado fracaso escolar, lo cual está en contradicción con los buenos resultados que obtienen los marroquíes de las escuelas españolas presentes en el país vecino, en las que la enseñanza se imparte en lengua española. Nuestra lengua está

omnipresente en la escuela, en los medios de comunicación, en la vida profesional, etc. Como señala la autora, la política lingüística "intenta evitar que el uso del dialecto árabe fomente sentimientos separatistas y anexionistas con respecto a Marruecos" (p. 71). Se ofrecen además unas consideraciones sobre el árabe hablado en la ciudad en época medieval, de tipo occidental y prehilalí hasta la conquista portuguesa, y del papel jugado por ésta en la arabización de la zona rural circundante, siendo de especial importancia los rasgos del dialecto andalusí que han perdurado en la parte más septentrional de Marruecos gracias a ella. La comunidad musulmana presente desde mediados del XIX proviene principalmente de las zonas rurales del norte del país. El árabe hablado es de tipo occidental o magrebí, prehilalí, influenciado además por el árabe urbano, base del árabe marroquí estándar, cuya base es el hablado en Casablanca, todavía en formación en las grandes ciudades de Marruecos. En este sentido, la autora dice: "hay que señalar que el contacto de los habitantes de la ciudad con esta koiné nacional o con el dialecto de Casablanca se produce casi exclusivamente a través del dialecto de Tetuán, el cual juega un papel intermediario, y es considerado al mismo tiempo como la variedad de prestigio en la región septentrional del país" (p. 83).

c) La aproximación sociolingüística. Este capítulo analiza las variaciones encontradas en el dialecto árabe hablado en Ceuta, en el que influyen otros factores como la koinización, el bilingüismo o la alternancia de códigos. En cuanto a las variantes relacionadas con el sexo, se señala que las mujeres de mayor edad son conservadoras de los rasgos rurales de donde proceden, mientras que el hombre muestra un lenguaje más urbano. Hoy en día, las jóvenes participan junto a los jóvenes en la evolución del cambio lingüístico. Tanto las unas como los otros son bilingües. El árabe hablado por ellos se caracteriza por la influencia del español y la participación en el proceso de koinización de Marruecos. En lo que se refiere a las variantes según el origen de procedencia en Marruecos y de instalación en la ciudad, Vicente dice: "hay que señalar por tanto que estas variantes no son muy importantes en Ceuta debido a lo reducido que es su territorio y al proceso de homogeneización que han sufrido los diferentes dialectos regionales a lo largo del tiempo" (p. 102). La población musulmana se concentra sobre todo en tres de los seis distritos de la ciudad, siendo Benzú el que ofrece más diferencias lingüísticas. Su sociolecto está

marcado por el carácter rural que caracteriza al habla de la zona más septentrional de la región de Yebala, al mismo tiempo que sus habitantes son reputados por hablar mejor el español que el resto de arabófonos de la ciudad. Entre las variantes sociolingüísticas destacan las siguientes:

c.1. Fonéticas:
- La *imāla* en final de palabra es un rasgo de las mujeres de mayor edad e inmigrantes, la mayoría analfabetas y de origen rural. En Benzú aparece igualmente entre las mujeres de mayor edad y nacidas en el barrio. Ejemplos: *gāmīlæ* "cacerola", *mdīnæ* "ciudad". Entre el resto de las mujeres, especialmente entre las más jóvenes, esta característica no se produce.
- Diptongos /ăy/ y /ăw/ en final de palabra y en posición pausal procedentes de /i/ y /u/ respectivamente. Ejemplos: *rāžli* > *rāžlăy* "mi marido", *ʕăndi* > *ʕăndăy* "junto a mí, en mí". Este rasgo sólo aparece en las mujeres de mayor edad, aunque en Benzú aparece en mujeres más jóvenes.
- La fricatización de algunas consonantes oclusivas es un rasgo de las mujeres de mayor edad y los habitantes de Benzú. Ejemplos: *dāβa* "ahora" (< *dāba*), *māçla* "comida" (< *mākla*), *bābāç* "tu padre" (< *bābāk*), *hāđa* "éste" (< *hāda*).
- Uso de la forma verbal *dāz* "pasar" entre las nuevas generaciones, a causa de la koinización, por *gāz*, forma característica entre los dialectos rurales del norte y del habla tradicional de Ceuta.
- Realización africada de /t/ generalizada. No obstante, los habitantes de origen rifeño realizan normalmente /t/.
- Otros rasgos del árabe de Ceuta que comparte con los dialectos del norte son: la realización de /*q*/ como fricativa velar sorda en las voces *waxṯ* "tiempo, momento", *¿fūyāx*?, *¿fīwāx*? "¿cuándo?", aunque también se oye *¿fūqāš*?; el ensordecimiento de /ġ/ en el verbo *xsel* "lavar"; la africación de /ž/ en posición geminada (*d-ğāmăʕ* "la mezquita", *ḥādğa* "mujer que ha hecho la peregrinación a la Meca"), aunque puede aparecer en otros contextos no geminados en el habla de las mujeres de mayor edad y entre los habitantes de Benzú (*kā-nğărreb* "yo intento", *xərğu* "ellos/as han salido"); el ensordecimiento de /ḍ/, excepto entre las mujeres de mayor edad y los habitantes de Benzú (*băyṭa* "huevo", *ṭăhri* "mi espalda").

c.2. Verbales:
- Terminación -*ti* para la 2ª persona común singular del perfectivo.
- Terminación -*tu* para la 2ª persona común plural del perfectivo.
- Forma común para el masculino y femenino del singular y del plural en el imperativo. Entre las mujeres de mayor edad se oye la vocal protética *ā*- en los verbos sanos, defectivos y asimilados.
- *kla* (*yākul*) "comer" frente a la forma *kāl* (*yākŭl*) empleada entre las mujeres de mayor edad y en Benzú.
- La forma reflexivo pasiva se expresa a través de la forma séptima (*nfṭăḥ* "abrirse") o prefijando *t*-, *tṭ*- a la forma primera (*tšədd* "cerrarse").
- El preverbio presenta dos formas: *kā*-, forma estándar marroquí y más empleada en Ceuta, y *lā*-, forma típicamente yebalí, empleada entre las mujeres de mayor edad y los habitantes de Benzú.
- Para el futuro se emplean tres tipos de partículas: *māš*, utilizada por las mujeres de mayor edad y los habitantes de Benzú; *ʕādi* o *ʕād*, utilizada por los hablantes más conservadores pero también en otros sociolectos; y *ġādi* o *ġa*, empleada por aquellos hablantes más influenciados por la koiné marroquí.

c.3. Nominales:
- Los hablantes más conservadores consideran la voz *ḥūṭ* de género femenino, en lugar de masculino como ocurre con los colectivos en árabe estándar marroquí (*l-ḥūṭ bārda* "el pescado está frío").
- Igualmente, los líquidos concuerdan con el adjetivo en plural en el sociolecto más conservador (*l-ma bārdīn* "el agua está fría").
- El comparativo se construye de diferentes formas: con el adjetivo en grado elativo {12ə3} seguido de la preposición *mən* (*hāda rxās mən dyālək* "éste es más barato que el tuyo"); con el adjetivo seguido de la preposición *ʕla* (*dīk l-bĭnt ṣġīr ʕlĭyya* "aquella chica es más pequeña que yo"); o con la forma híbrida, extendida entre los hablantes más conservadores, la cual se construye mediante el adjetivo seguido de la preposición *mən* (*xālṭi ṭwīla mənnək* "mi tía materna es más alta que tú").
- Entre los pronombres personales independientes destacan las formas *ḥnāya* "nosotros", *nṭīna*, *nṭīnăk*, *nṭīnăç* y *nṭīn* "tú"; *nṭūma*, *nṭūmăk*, *ntūmăç* y *nṭūm* "vosotros". *nṭīn*, *nṭīnăç*, *nṭūm* y *ntūmăç* aparecen casi exclusivamente en el sociolecto más conservador.

- El adjetivo demostrativo de lejanía presenta una forma invariable *dīk* o *dīç* entre los hablantes más conservadores.
- El relativo es casi siempre *lli*. La forma *d* sólo aparece a veces entre los hablantes más conservadores.
- Entre las preposiciones, más empleadas entre los hablantes más conservadores, destacan *n* "a, hacia" y *līl-* "a, para".
- Entre los adverbios están: *nbărra* o *ʕla bărra* "fuera"; *ndāxəl* o *ntāxəl* "dentro", esta última forma más empleada en el sociolecto más conservador; *nfūq* o *nfūqi* "arriba", ésta última considerada rural; *nʈāḥīt* o *nhābəṭ*, entre los hablantes más conservadores, *l-ʈăḥṭ* "abajo"; *hna*, *hnāya* o *ha fāyn* "aquí", *ʈəmma* o *rā-h fāyn* "allí", siendo *ha fāyn* y *rā-h fāyn* empleadas por los hablantes más conservadores; *fīwāx*, *fūyāx*, *fīwāq* "cuando" y también *fwāx* y *fāx* en Benzú; *sāʕa*, *sāʕītək*, *sāʕītəç* o *dābṭrīq* "luego, al instante", siendo la forma *dābsāʕç* utilizada por las mujeres de mayor edad y los habitantes de Benzú.
- En cuanto al léxico se destacan: *məftaḥ* (pl. *mfāʈəḥ*) "llave", *plāʈwəš* "sartén", *wāla* (*ywāli*) "ver" o *bellăġ* "llevar", empleadas en el sociolecto más conservador, frente a *sārūt* (pl.: *swārəʈ*) "llave", *măqla* "sartén", *šāf* o *čāf* "ver" y *wŭṣṣəl* "llevar" entre los innovadores.

d) El contacto de lenguas. Como bien explica la autora, este fenómeno consiste en "la explotación simultánea de dos sistemas lingüísticos con un objetivo comunicativo" (p. 165). Se trata del contacto entre la lengua dominante, el español, y la minoritaria, el árabe marroquí. Los fenómenos resultantes de este contacto son el *codeswitching* y la interferencia.

El primero de ellos es definido como "el paso continuo y dinámico de una lengua a otra, en donde se produce una yuxtaposición de elementos que pertenecen a dos sistemas gramaticales diferentes en la misma interacción verbal" (p. 166). Este hecho es menos frecuente entre las mujeres de mayor edad y los habitantes de Benzú, siendo más común entre los jóvenes como forma de identidad. El árabe marroquí aparece como lengua matriz en la que los elementos de la lengua española se introducen. En este sentido aparecen ejemplos como los siguientes: *la lluvia, šŭfʈa mən ḍ-ḍāṛ* "he visto la lluvia desde la casa" (*šta* "lluvia" es de género masculino en árabe marroquí pero en español es femenino); *ḥətta kā-ygūzu cuarenta días kā-yʕəddlu lu dīk əl-tumba*

"hasta que no pasen cuarenta días no le preparan esta tumba" (donde el verbo concierta con el plural español); *wāḥəd əl-baldosa* "una baldosa" (el artículo indefinido es *wāḥəd əl-*; *baldosa* es femenino en español y su artículo es *la*); *bġīṭi venir mʕāya*? "¿quieres venir conmigo?", *ma kā-yəʃrəf-ši yusar l-māgāna* "él no sabe usar el reloj", *kŭnṭ f-əḍ-ḍār u plančarīt la ropa kŭlla* "he estado en la casa y he planchado toda la ropa", *žīṭ hnāya kā-nbuscarme la vida* "he venido aquí a buscarme la vida" (donde el infinitivo español se mantiene o recibe las desinencias de la conjugación de los verbos del árabe marroquí); *l-kəlb nuestro māṭ* "nuestro perro ha muerto" (donde se inserta el pronombre español). Se dan casos también, en hablantes que no hablan bien el dialecto árabe o que introducen voces de origen árabe, en los que la lengua matriz es el español: *le tocó ir una vez mʕa z-zăʕṭōṭ* "le tocó ir una vez con el paso del Cristo", *ustedes, los cristianos coméis xəllūf* "ustedes, los cristianos coméis xalufo". Aunque también habría que señalar que, entre hablantes verdaderamente bilingües, se produce una alternancia en la lengua matriz durante el discurso.

El segundo fenómeno, la interferencia, se produce tanto a nivel fonético, morfológico, sintáctico y léxico. En este estudio se destaca la interferencia de tipo semántico. Con respecto al préstamo, los hay antiguos, integrados, y más recientes, sobre todo empleados por los más jóvenes. Éstos están relacionados con el comercio, la moneda, los viajes, la vida militar o la comida. Por último, en relación al calco, se mencionan ejemplos como *cortar los billetes*, expresión empleada para decir "comprar los billetes", calco del árabe marroquí *qṭăʕ l-wərqa*, o como *yo hablo española*, para decir "yo hablo español", por analogía con *lă-ʕărbĭyya* "la (lengua) árabe".

El libro se cierra con un capítulo a modo de conclusión en el que la autora afirma que el dialecto árabe de Ceuta está evolucionando hacia los dialectos más prestigiosos de Marruecos, perdiendo aquellos rasgos rurales típicos de la región de Yebala.

Este libro supone una contribución muy importante al estudio del dialecto árabe de Ceuta desde un punto de vista sociolingüístico, el cual no ha sido llevado a cabo hasta el momento. La autora sitúa el árabe de Ceuta en su contexto geográfico e histórico de una manera bastante concisa y precisa, haciendo uso de la bibliografía escrita, tanto por historiadores como por lingüistas o filólogos. Se señalan también los rasgos más sobresalientes del

árabe hablado por las nuevas generaciones. Por un lado, aquéllos que lo acercan a la koiné marroquí, a través del dialecto árabe de Tetuán, éste a su vez influenciado por el de Casablanca, base del árabe estándar marroquí, y por otro, los rasgos más originales que lo definen, la alternancia de códigos y la interferencia lingüística. Al mismo tiempo, se ofrecen los rasgos más sobresalientes del sociolecto más conservador, es decir aquél de las mujeres de mayor edad y de los habitantes de Benzú, los cuales mantienen características típicamente rurales de la región de Yebala. Por último, sería interesante que el libro, escrito en francés, tuviera una edición en lengua española, ya que un estudio como éste es de gran valor, no sólo lingüístico, sino también humano y social, para la población española en general.

Francisco Moscoso García
Universidad de Cádiz

NORMAS DE EDICIÓN DE *AL-ANDALUS-MAGREB*

El Consejo de Redacción de la revista *al-Andalus - Magreb* recomienda y agradece que sus colaboradores se adapten a la siguiente normativa:

Los trabajos abordarán preferentemente temas relativos al Norte de África y al-Andalus, sin que ello signifique descartar los temas generales en relación con los estudios árabes e islámicos.

Los originales irán precedidos de una hoja en la que se hará constar: título, nombre y apellidos del autor, fecha del envío, dirección postal particular o profesional, teléfono y correo electrónico. Los originales habrán de ser **inéditos**.

Se ruega que se envíen en cederoms o disquetes acompañados de dos copias impresas por una sola cara, doble espacio, caja de 28-30 líneas. Las notas irán al pie de página. Pueden enviarse los originales, en lugar de soporte magnético, por *attach*. En este caso, y en el caso de los cederoms o disquetes, se ruega mandarlos en lo que se llama "*texto plano*" (es decir, utilizar un formato simplificado) en programas usuales (*Word* o *Word Perfect*).

Los originales deberán ir precedidos de un resumen en **español** e **inglés** y palabras clave en ambos idiomas. Originales, textos y notas se recomienda que no pasen de 35 ff y 4 para las notas y comentarios, las reseñas críticas podrán tener mayor extensión. Mapas, fotos, cuadros o gráficos deberán ser **originales** y no fotocopiados, con un breve título y numeración correlativa para su identificación. Lenguas: La revista aceptará para su publicación trabajos de investigación, preferentemente, en las siguientes lenguas: **español**, **árabe**, **francés** e **inglés**. El sistema de transcripción árabe será a criterio del autor, aunque se ruega que suministren un archivo con los caracteres. El sistema de citas y bibliografía será igualmente libre.

Los autores recibirán, en un plazo no superior a los tres meses desde la fecha de expedición del trabajo, notificación relativa a la aceptación en su caso del mismo para su publicación. Corregirán **una** prueba en un plazo no superior a 15 días (½ mes) desde la fecha de recepción de las mismas. Las ideas emitidas en los artículos serán de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Los autores recibirán un ejemplar del volumen correspondiente y 10 separatas de su artículo. En caso de reseñas, notas y comentarios se recibirá solamente el volumen correspondiente.

Cierre de los números: la fecha límite para recibir originales (artículos, notas y comentarios y reseñas) será el **28 de febrero** de cada año.